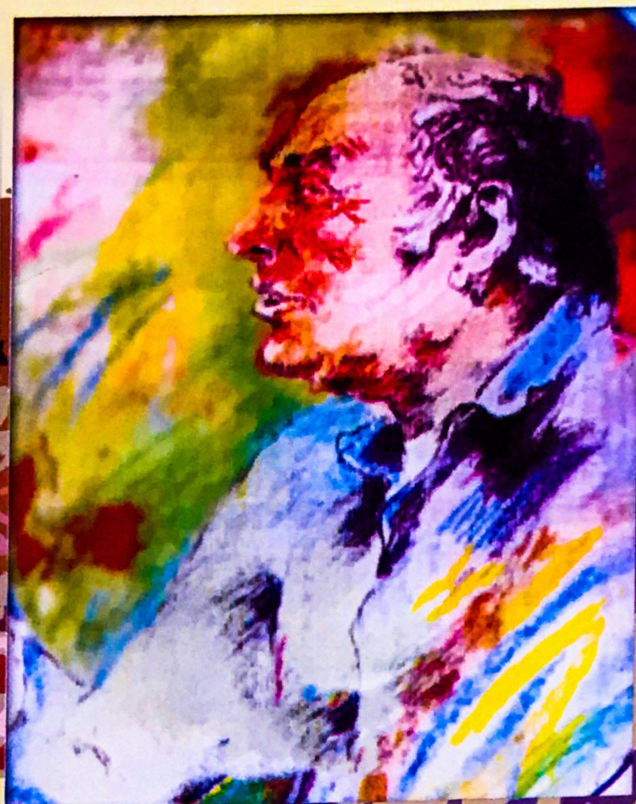






د جبر او اختیار دیالکتیک

سید بهاء الدین مجروح



سمینار علمی و تحقیقی

نگرش های ادبی و فلسفی
پوهاند دوکتور سید بهاالدین مجروح
شخصیت اکادمیک ودانشمند شهیر کشور

د جبر او اختیار دیالکتیک

لیکوال: **پوهاند دوکتور سید بهاء الدین مجروح**

ایډیټ او پروف: **ډاکتر محب الله زغم**

خپرندوی: **کابل پوهنتون**

چاپکال: **۱۳۹۵ل/ ۲۰۱۷ز**

چاپشمیر: **۱۰۰۰ ټوکه**

يادښت

کابل پوهنتون وياړي چې د شهيد استاد بهاوالدين مجروح د ياد غونډې په مناسبت د هغه د اثارو ټولګه چاپوي. د استاد مجروح د اثارو د يو ځايي چاپ اقدام په اول ځل کليد موسسې کړى و. موږ وتوانېدو، چې د استاد مجروح د جبر او اختيار ډيالکتيک او دغه راز د هغوى ځينې خورې ورې مقالې هم په کتابي بڼه چاپ او دغه ټولګه تر پخوا بشپړه کړو.

پوهاند بهاوالدين مجروح د افغانستان د شلمې پېړۍ د لوى مفکر او ليکوال په حيث او د افغانستان د اشغال په کلونو کې د وطن د ازادۍ د لارې د يوه واقعي مبارز او مجاهد په حيث د هېواد په تاريخ کې خاص مقام لري. مجروح چې په وطن کې و، د ليکنو يو اصلي ټکى يې دا و چې ټولنه د استبداد له ماهيته خبره کړي. کله چې جهاد پيل شو او مجروح کډوال شو، بيا يې هم يوه اصلي هڅه دا وه چې خلک د ظلم او تېري په خلاف رامنځ ته شوي هيجاني چاپېريال کې خپل اصلي دښمن هېر نه کړي او د استبداد د ښامار خطر له پامه ونه غورځوي.

پوهاند ډاکټر مجروح د افغانستان يو ملي شخصيت و او پر ټوله ټولنه حق لري چې ياد يې ونمانځي خو ځرنګه چې دى په کلونو کلونو په کابل پوهنتون کې استاد و او دلته يې ګڼ شاګردان وروزل نو په کابل پوهنتون باندې يې تر بل هر ځاى او هرې موسسې ډېر حق دى. په همدې وجه پوهنتون وپتېيله چې د ده د شخصيت، افکارو او اثارو د معرفي او تحليل لپاره لويه علمي غونډه راوبولي او د ليکنو ټولګه يې چاپ کړي.

کابل پوهنتون به په راتلونکي کې هڅه وکړي چې هغه مقالې هم خپرې کړي چې د استاد مجروح د یاد غونډې په مناسبت لیکل شوې او اورول شوې دي. دغه راز د دوی د نورو خورو ورو لیکنو د موندلو لپاره هڅو ته به دوام ورکړو.
د دې علمي غونډې په جوړولو او د دغو اثارو په چاپولو کې د ځینو شخصیتونو او موسسو د مرستې او همکاري یادونه لازمه کنم. کلید موسسې د استاد مجروح د هغو ټولو اثارو سافټ کاپي راوسپارله چې څو کاله پخوا یې چاپ کړي وو. دې مرستې موږ ته د اثارو د بیا تصحیح کار ډېر اسانه کړ. د دې موسسې له مشر تابه او ټولو همکارانو څخه ډېره مننه کوو.
همدا راز له هغو ټولو استادانو ، پوهانو او د علم او ادب له مینه والو د زړه له کومې مننه کوم چې د خپلو مقالو په لیکلو او را استولو یې زموږ علمي او څېړنیز سیمینار ته لا درنښت ورکړ.
دغه راز لازمه ګنم چې د شهید استاد مجروح له هغو ټولو مینه والو او شاګردانو او په خاصه توګه د کابل پوهنتون د فرهنګي عالي شورا د مشرتابه او غړو نه هم مننه وکړم او کور ودانی ورته وایم چې د دغه سیمینار په جوړولو او بریالي کولو کې یې معنوي، علمي او تخنیکي همکاري کړې ده.
او په تېره بیا د افغانستان د اسلامي دولت له جلالتمآب جمهور رییس څخه د زړه له کومې مننه کوم چې د دې علمي غونډې په جوړولو او د اثارو په خپرولو کې یې عملي او معنوي مرسته راسره وکړه.

درنښت

د کابل پوهنتون رییس

پوهنیار حمیدالله فاروقي

لړليک

جبر که اختيار؟

انسان هر هغه څه کولی شي چې زړه يې غواړي؟ دا پوښتنه دوه اړخونه لري، يو دا چې انسان د هر څه د کولو توان لري که نه؟ بل دا چې که يې توان هم ولري، دا واک او اختيار لري چې ويې کړي که نه؟

سړی هر څه نه شي زده کولی او په هر څه نه شي پوهېدای. سړی تر خپل وس پورته وزن نه شي پورته کولی. تر خپل وس زيات کار نه شي کولی. ان که څوک ډېر ذهني يا بدني تمرينونه هم وکړي، خپل استعداد وغوړوي او خپل توان نهايي حد ته ورسوي، بيا به هم محدود پاتې شي. موږ غر نه شو خوځولی، د توپان مخه نه شو نيولی، لمر ته نه شو ختلی او ... نو د پوښتنې لومړی اړخ نسبتاً اسانه ځوابولی شو. ځواب به دا وي چې د انسان توان محدود دی. انسان په ذهني او فيزيکي لحاظ محدود دی. نو مجبور دی چې يوازې هغه څه وکړي چې وس يې ورته رسي. دغه جبر څوک يا څه شی پر موږ تحميلوي؟

د پوښتنې دويم اړخ به راواخلو. که انسان مطلق مختار وي، هر څه يې چې په توان کې وي، کولی يې شي. په دې حساب هر څوک تر ځان کمزوری ډبولی شي، بل خپه کولی شي، غلا کولی شي، دروغ ويلی شي، بل ته تاوان رسولی شي، او دغسې ډېر نور کارونه. خو موږ په عملي ژوند کې ډېر داسې څه نه کوو چې کولی يې شو. ولې؟ همدارنگه ډېر کله داسې څه رانه کېږي چې کول يې نه غواړو. نو دا به څه شی وي زموږ

اختيار محدودوي او د جبر منلو ته مو مجبوروي؟
بله پوښتنه دا ده چې موږ چې دا هر څه کوو، دا په خپله خوښه او په خپل اختيار کوو؟ داسې خو به نه وي چې موږ به گوډاگيان يو او د کنټرول تارونه به مو د بل په لاس کې وي او څه چې هغه غواړي، راباندې کوي يې؟ مثلاً موږ د تقدير گوډاگيان يو که تقدير مو په خپل لاس جوړوو؟ څه چې موږ يې د عادت له مخې کوو، پخپله يې کوو که زموږ د لاشعور په تيارو کې ناست کوم آمر يې راباندې کوي؟
دا هغه پوښتنې دي چې په دې کتاب کې يې ځوابونه موندلی شئ. پوهاند سيد بهاالدين مجروح د جبر او اختيار مسأله په فلسفي ميتود راسپړي. کله چې پوښتنه کوو، انسان مختار دی که مجبور، دغه پوښتنه پيدا کېږي چې د څه شي په مقابل کې؟ اروښاد مجروح د انسان د جبر او اختيار مسأله په درېيو برخو کې توضيح کوي، انسان د طبيعت په مقابل کې، انسان د خپل نفس په مقابل کې، او انسان د بل انسان يا د ټولنې په مقابل کې. دی د هېگل له ديالکتيک روش څخه کار اخلي. په دې روش کې د هرې پديدې لپاره درې پړاوونه منل کېږي: د تاييد (These)، نفي (Antithese)، او ترکيب (Synthese) پړاوونه.
خو دا کتاب يوازې د جبر او اختيار مسأله نه‌راسپړي، بلکې مهم فلسفي مکتبونه راپېژني، د اخلاقو او سياست فلسفه بيانوي، د اروپوهنې مشهورې نظريې يانې د زيگموند فرويد او آلفرد ادلر نظريې توضيح کوي او د انسان د مجبوروالي او مختاروالي په سپړلو کې ورنه کار اخلي.
د دې کتاب په لوستلو سره به تاسې د ډېرو مهمو او مشهورو فيلسوفانو، اروپوهانو او متفکرانو د مفکورو له اساساتو او عمده ټکو سره اشنا شئ.

اروابناد مجروح دغه مفاهیم په اسانه ژبه بیان کړي دي او که تاسې همدغه شیان په نورو منابعو کې ولولئ، ښایي ورته متوجه شئ چې په اصل کې دومره اسانه نه دي. د دې خبرې مانا دا ده چې پوهاند مجروح دغه مفاهیم چې په هغه وخت کې زموږ د خلکو لپاره ډېر نوي وو، ښه هضم کړي وو، په زوَر او زېر یې پوه شوی او بیا یې هغسې لیکلي وو چې دی پرې پوه شوی و.

د کتاب مولف د مختلفو پوهانو نظرونه راخیستي دي خو د هر یوه نظر ته یې په انتقادي نظر کتلي دي «خو»ګانې یې ښودلې دي او د هغوی د مخالفو نظرونو تر څنګ یې خپله خبره هم کړې ده. زموږ اکثره خلک ګومان کوي چې د لویانو خبرې د ردولو نه دي. که څوک په کوم کتاب کې یو څه لولي، فکر کوي چې هغه به د کاڼي کرښه وي، خصوصاً که دا خبره د کوم مشهور عالم، فیلسوف ... وي. پوهاند مجروح یې راښیي چې څرنګه د نورو پر نظرونو نقد وکړو، ویېنځوو او خپل فکر ورسره وجنګوو.

د کتاب په پای کې، په کتاب کې د راغلیو اصطلاحاتو تشریح راغلې ده. د هرې اصطلاح انګریزي، فرانسوي، او آلماني بڼې او ورسره په مختلفو علومو کې د اصطلاحاتو ماناګانې لیکل شوې دي. نو له دې کتابه د یو وړوکي خو معتبر قاموس کار هم اخیستلی شو. همدارنګه د هغو اعلامو لنډه پېژندنه او د آثارو نومونه هم د کتاب په آخر کې لوستلی شئ چې په دې کتاب کې یاد شوي دي. د دې ګټه به دا وي چې که چا ته د دې پوهانو نظریې خوند ورکړی وي او د هغوی د نورو اثارو د لوستلو شوق ورلوېدلی وي نو دلته به یې د کتابونو نومونه پیدا کړي.

ژبه له یوه نسله تر بل نسله څه ناڅه بدلیږي. نن سبا موږ یو ډول نثر لیکو خو د پوهاند مجروح د نسل نثر یو څه متفاوت و. د متفاوت نثر لوستل، بل خوند لري. لکه یو څوک چې هره ورځ هماغه یو رقم خواړه وخوري خو یوه ورځ بل رقم خواړه ورته په لاس ورشي نو د تنوع تنده به یې ماته شي. فکر کوم تاسې به هم له دې توپیره خوند واخلئ. نن سبا موږ د سایکولوژي لپاره «اروا پوهنه» د معادلې اصطلاح په حیث کاروو خو په دې کتاب کې علم النفس ورته راغلی دی. همدارنگه دلته به روحي او نفسي د اروایي پر ځای وگورئ، کهتري د حقارت پر ځای.

فکر کوم دا کتاب د موضوع په لحاظ لا هم هماغومره نوی دی لکه د لیکلو په وخت کې چې و. زموږ نسل د دې کتاب لوستلو ته تر هاغه نسله لا زیات ضرورت لري چې استاد مجروح ورته لیکلی و. ځکه چې تعصبونو، کرکو، افراطي فکرونو او ایډیالوژيگانو له ډېرو څخه د تفکر، استدلال او منطقي مباحثې امکان اخیستی دی او د فلسفي اثارو مطالعه به موږ ته دا امکان راکړي.

مطمین یم چې د کتاب له لوستلو وروسته به مو فکر لا پوخ شوی وي. نو تاسې د فکر د پخولو سفر پیل کړئ، زه درنه لاړم.

مینه او درنښت

محب‌الله زغم

کابل، ۱۳۹۵، ۱۱، ۱۸

پرولوگ

د بشر په تاریخ کې تل نوې نوې مفکورې راپیدا کیږي، له دې مفکورو سره مقابله یا مخالفت کول د زمانې د جریان او د تاریخ د سیر په مخالف سمت کې حرکت دی. په یو سیلاب کې مخ په پورته لامبو وهل دي. نن انسان هغه انسان نه دی چې وکړای شي ځان د شعر او تخیل په طلایي برجونو پټ وساتي، د شپې آسمان ورته له مرغلرو ډک دریاب ښکاره شي او د شفق په ورکېدونکې سره رڼا کې د عشق د خیالي شهیدانو خونریزي ووینې. نن لوړ شخصیت هغه شخصیت نه دی چې د بشري دنیا غوغا د لوړو او تندو فریادونه، د جنگونو او مرگونو هنگامې له لیرې واوري، یوازې سوړ اسویلی پرې وکړي، د بشر په حالت رحم وکړي او خپله مرتبه د دې شور او شر له گرد او غبار څخه پرته وبولي.

نن فیلسوف هغه میتافیریکي فیلسوف نه دی، چې انسان د یو مجرد خالص فکري او روحي موجود په حیث وپېژني او د ده د وجود حقیقت او د ژوند مانا یې په فکري تصوراتو او خالص عقلي اوهامو کې ولټوي. نو ځکه د جبر او اختیار په مسأله باید نوې خبرې وشي. زه غواړم په دې رڼا واچوم چې د جبر او اختیار موضوع یو مجرد میتافیزیکي بحث نه دی او د دې مفکورې د ثابتولو هڅه کوم چې: جبر او اختیار د انسان له پاره یوه محسوسه او حیاتي مسأله ده او د دې مسألې حل د انسان په علم او پوهه کې دی.

رښتیني علم او پوهه هغه حقیقي موثر عمل دی چې د تاریخ سیر بدلوي د سرنوشت د نامعلومه سیلاب مخه نیسي او مجبور انسان مختاروي.

د لوی خدای په نامه

دا ښکلی کتاب چې د وړمې مجلې د ۱۳۵۳ کال د دويمې گڼې پر ځای د پوهې او پښتو مينانو ته وړاندې کېږي؛ رښتيا په دې ارزيد چې زموږ د مهالنۍ غونډه يوه خپرونه ترې په ټولو پوهنيزو رنگارنگيو سره ځار شي، که نه. موږ تېرو ترخو ازميښتو له مخې دا درې کاله په کلکه له دې نه ځان ژغورلی و چې د علمي او ژبني معيار د لوړولو لپاره د مجلې په خپرونو کې هېڅ کوم ځنډ رانشي، لس يوولس لوستليکې مو استنسل کړل او (د مغلو په دربار کې د کودتاوو تاريخ) غوندې دوه ټوکه پنډ کتاب مو د پوهنتون په چاپخانه کې چاپ کړ.

«د جبر او اختيار ديالکتيک» چې له گټورو او ژونديو فلسفي موضوع گانو څخه گڼل کېږي، لومړی ځل ۱۳ کاله د مخه په هېواد او بيا پښتو کې د يوه نوچار (ابتکار) او له دې سره زموږ د ملي ژبې د علمي کېدلو په لار کې د يوې لومړنۍ بېلگې په توگه د همدې ځانگې له خوا خپور شوی و.

دغه اوسنی چاپي نويوالی يې يوازې جوليز نويوالی نه لري لکه چې تر هر څه زيات د معنوي نوي والي، کره کونې، بشپړونې او زياتونې څرگند ويي په کې شته او پوره باور دی چې د پوهنځي تر لوستي چوکاټ د باندې هم د ډېرو پوهنمينو تنده خړوبه کړي.

په درناوي

دوکتور زيار

د وړمې مجلې چلوونکی

د دې کتاب په باره کې

د جبر او اختيار څو اړخيزه موضوع له ډېرې مودې د جهان د نوموړو پوهانو تر منځ يوه اختلافي مسأله ده چې ډېر زوږ او سر خوږونکي بحثونه پرې شوي دي.

همدغو تاو را تاو او پېچلو بحثونو دا جړه مشوره نور هم جړه کړې او په ډېرو قدحو او جرحو د شادي زخم ترينه جوړ شوی دی.

ښاغلی سيد بها الدين مجروح چې هم په فلسفه کې د لوړو تحصيلاتو خاوند دی او هم يې فطري استعداد د علمي کنجکاوۍ او موشګافۍ له پاره ډېر مساعد دی، په دې موضوع په نوي طرز غربېدلی او له هرې خوا يې په هر اړخيز ډول ډېره ښه رڼا اچولې ده.

د دې کتاب ممتاز او مختار صفت دا دی چې ډېر ګران علمي مطالب يې په اسانه ژبه بيان کړي او له خپلو تمهيدونو او مقدماتو څخه يې ډېر ښه منطقي نتايج اخيستي دي چې په موضوع باندې د مولف حاکميت څرګندوي.

په دې کتاب کې د فرد او اجتماع رابطه، د غلام او بادار مسأله په داسې ډول د څېړنې لاندې نيول شوې ده چې د لوستونکي ذهن او فکر يې مطالعې ته ډېره تلوسه پيدا کوي او څوک ترينه سترګې بلې خوا ته نه شي اړوی.

ډېر مهم ټکي پکې دا دی چې د جبر او اختيار د مسألې تعلق او ارتباط له ژوند سره ډېر ښودل شوی او حياتي درس ترينه اخيستل کېږي.

د دې کتاب په رڼا کې لوستونکي متعددو فلسفي بحثونو او د غوره پوهانو له افکارو او نظریاتو سره په مختلفو خواوو کې ښه اشنایي پیدا کوي او ځینې داسې دقیق نکات پکې لیدای شي چې د اکثرو لوستونکو له پاره نوی وي او د پښتو په قالب کې خو هر چا ته نوی دی.

کوم بحثونه چې د تناقضاتو د تحول په درې گونو مرحلو کې د فروید په روحي تحلیلاتو شوی دی د افادې طرز یې ډېر ښه دی او د فکر په روزنه او انکشاف کې گټورې اغېزې لري.

همدارنگه د انساني حقیقت د پوهېدو له پاره د تاریخ او تاریخیت په مفهوم او د زمانې په بعد رڼا اچول هغه اساسي ټکي دي چې د جبر او اختیار د مسألې په حل کې ډېر دخل لري.

زه د دغه کلک او پاخه علمي اثر په لیکلو د ښاغلي مجروح ستاینه او احسان مننه لازمه بولم او د ده له دغې پښتو پالنې څخه ډېره خوښي څرگندوم.

گل پاچا الفت

د عقرب ۲۲/ ۱۳۴۰

د لومړي چاپ سریزه

دا د فلسفي افکارو مجموعه چې نن پښتنو لوستونکو ته د کتاب په شکل وړاندې کیږي د ادبیاتو پوهنځي د وړمې مجلې په ځینو ګڼو کې د مقالو په ډول نشر شوی. د دې مقالو د لیکلو په سلسله کې ورو ورو یوه مرکزي مفکوره را پیدا شوه چې ټولې سلسلې د دې مفکورې ګرد چاپېره په چورلېدو شروع وکړه او یو داسې تیسز تربې راووت، چې د یوې منظمې او مرتبې دفاع ایجاب یې وکړ نو ما هغه ټول مواد چې د مقالو په شکل نشر شوي وو، بیا راغونډ کړل، مخکې وروسته مې کړل او د خپلې مرکزي مفکورې د ثبوت له پاره، د خپل تیسز د دفاع لپاره مې استخدام کړل.

د دې مفکورې سره به لوستونکي څو پاڼې هغه خوا د کتاب په متن کې ژر آشنا شي. دلته زه غواړم د مطالعې لپاره عمومي لارښوونې وکړم.

دا کتاب یوه مقدمه، یوه نتیجه او درې برخې لري. په مقدمه کې په دې خبره بحث کیږي چې د جبر او اختیار مسأله باید څرنګ وضع شي او بیا په دې سوال باندې رڼا اچول کیږي چې دیالکتیک څه ته وایي؟

په لومړۍ برخه کې د انسان رابطه له طبیعت سره تر بحث لاندې نیول کیږي او د جبر او اختیار د مسألې د حل لاره له دې خوا څخه لټول کیږي.

په دویمه برخه کې انسان په خپل نفس کې واقع کوو او هلته د جبر او اختیار د مسألې روحي او نفسي بنیادي عوامل لټوو.

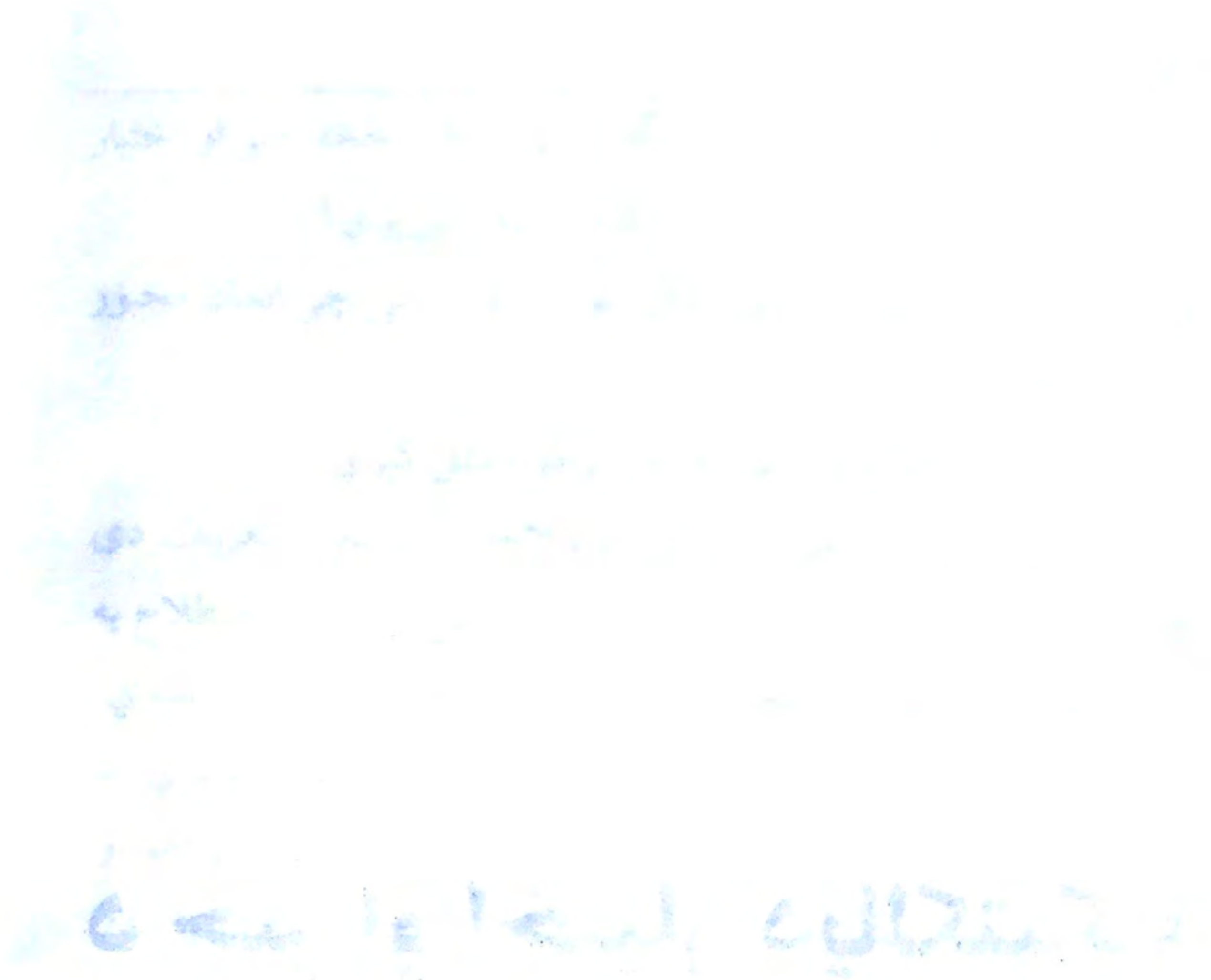
په دریمه برخه کې فرد په اجتماع کې داخلوو ګورو چې د انسان رابطه

د بل سره څه ایجابات لري ؟ څرنګه د دې رابطې څخه جبر او اختیار پیداکیږي او د غلامۍ او باداری شکلونه ترینه جوړیږي؟
په نتیجه کې هڅه کیږي د دې سوال ځواب وویل شي چې انسان مجبور دی که مختار؟
دا کتاب ضمایم هم لري، چې په دوو برخو وېشل کیږي:
لومړی د هغو ټولو فلسفي او نفسي اصطلاحاتو تشریح او تعریف دی چې د کتاب په متن کې ذکر کیږي. د هرې فلسفي او روحي اصطلاح په مقابل کې په دریو ژبو معمول اصطلاحات راوړل کیږي: فرانسوي، الماني، انګلیسي او بیا د هرې اصطلاح تعریف او شرح بیانیږي. د ضمایمو دویمه برخه د اعلامو په باره کې ده. دلته د هغو ټولو پوهانو او متفکرینو لنډه سوانح او مهم آثار ذکر کیږي چې د دې کتاب په متن کې راوړل شوي دي او یا یې نظریاتو ته اشاره شوې ده[1].
دا د ضمایمو برخه ما مخصوص د ادبیاتو پوهنځي د هغو شاګردانو له پاره علاوه کړې ده چې زما د فلسفې درس تعقیبوي او امید کوم چې د نورو پښتنو لوستونکو لپاره یې هم مطالعه بې ځایه نه وي.

سید بهاء الدین مجروح

[1] په دویم چاپ کې د ضمایمو برخه نوره هم بشپړه شوې ده او د متن د پوهېدو له پاره نوي موضوعات په کې ور زیات شوي دي.

د جبر او اختیار دیالکتیک



د دويم چاپ سريزه

دا کتاب څو کاله پخوا په ډېره بېړه ليکل شوی و او د وږمې په مجله کې د مقالو په بڼه چاپ شوی و او بيا د وږمې مجلې د هغه وخت مديريت دا مقالې راغونډې کړې او د يو کوچني کتاب په شکل يې راوويست. په هغه وخت کې فرصت پيدا نه شو چې په يوې مقدمه کې د دې مسألې تاريخي پس منظر باندې مخصوصاً د اسلام په تمدن کې او هم د غرب د نوي تفکر د عمومي خصوصياتو په باب څه خبرې وشي. دا کتاب په هغه نيمګړي شکل د علاقه مندانو او د ادبياتو پوهنځي شاګردانو په کار شو. اوس يې نسخې خلاصې شوي دي او د پوهنځي رياست او د وږمې مجلې مديريت غواړي چه دا کتاب دوباره چاپ شي. په دې شان دا فرصت پيدا شوی، چې اوس په دې مسأله يوه مقدماتي شرحه وليکل شي او پخوا له دې چې لوستونکي د متن په خاصو مسالو کې وارد شي، ښه به وي چې د مسألې په عمومي، تاريخي او فلسفي پس منظر څه نا څه هم خبر شي.

د جبر او اختيار مسأله:

د جبر او اختيار مسألې ته انسان له ډېرې پخوا نه پام شوی دی او د تفکر په تاريخ کې ډېر زيات اهميت لري. دا مسأله چې هم ډېره زړه ده او هم تل ځوانه پاتې ده، په دې شان طرح کېدای شي: د انسان په فکر، عمل، د ژوند په کړو وړو او سرنوشت کې فردي اراده او تکل څه تاثير لري؟

ايا په ژوند کې کړه وړه، د ژوندانه څرنګوالی، نېکمرغي او بدمرغي، جګوالی او ټيټوالی، برياليتوب او ناکامي... د انساني فرد د اعمالو او عزم نتيجه ده؟ ياڼې د فرد په واک او اختيار کې دی، يا دا چې ځينې بهرني شرايط او عوا مل دا هر څه ټاکي او فرد د هغه په بدلون او څرنګوالي کې کوم تاثير نه لري او د خپل ژوند واک او اختيار د ده په لاس نه دی، بلکې دا ټول دا لاندې بهرني شرايط او عومل ټاکي: يا فيزيکي او طبيعي شرايط دي، يا اجتماعي او اقتصادي عوامل دي چې دې ته طبيعي يا اجتماعي جبر determinism ويلای شو. يا يو معنوي او ماوراء الطبيعي قدرت موجود دی چې د انسان د ژوندانه آغاز او انجام، کړه وړه او آينده او پس له مرګه سرنوشت ټاکي او يا يې مخکې له مخکې ټاکلی او تثبيت کړی دی. دا د ماوراء الطبيعي جبر يا قضا و قدر fatalism په نامه يادېدای شي.

د جبر او اختيار مسألې ته د تاريخي سير مطالعه به دلته بې مورده وي، ځکه چې دا به د فکر او فلسفې د ټول تاريخ بيانول وي او دا راز اوږد بحث د دې مقدمې په چوکاټ کې نه ځايېږي. بله دا چې د دې تاريخي سير بيان په ډېر فلسفي روش او ميتود هم نه وي. نو زموږ کړنلار به داسې وي چې لومړی به ځينې فکري او فلسفي مسايل منځ ته را واچوو او بيا به د دې مسايلو د روښانولو له پاره د تمدن له تاريخ څخه يو دوه مثالونه راوخلو.

جهان‌بيني يا «ليد توګه» څه ته وايي؟

د جبر او اختيار مسأله موږ د يوې بلې مهمې کُلي مسألې سره تړلې ګڼو

او د دې مسألې یو اهم جز یې بولو. دا کُلي پراخه مسأله د جهان‌بیني گانو مسأله ده. د انسان د تاریخ په بهیر کې جلا جلا تمدنونه په جلا جلا زمانو کې را پیدا شوي، ارتقاء یې کړې او بیا د انحطاط په لوري تللي دي او بیا یې نورو تمدنونو ځای نیولی دی. هر تمدن په خپل عصر کې ځانته فکري او ذهني چوکاټ درلود او د عمل او کړو وړو له پاره یې خاص اصول او معیارونه د یو تمدن نه بل ته، د یو عصر نه بل عصر ته په ثابت حال نه دي پاتې شوي، بدلون او تحول یې کړی دی، یانې انسان په هر عصر او هر تمدن کې د خپل ځان او د جهان په باب یو راز فکر کړی دی او د بل عصر او تمدن انسان دا مسایل بل شان طرح کړي او بل راز جوابونه یې لټولي دي، انسان ځان او جهان ته په راز راز توگو کتلي دي، په خپل ځان او په جهان کې دې کُلي او عمومي نظر ته جهان‌بیني ویلای شو. جهان‌بیني په هر عصر یا هر تمدن کې ذهني او فکري داسې عمومي چوکاټ دی چې په هغه کې د هغه تمدن یا عصر د انسان د پوهې او فهم، د عمل او کړو وړو، احساس او عواطفو د څرنگوالي پرنسیپونه پراته وي یانې د حقیقت او خطا، د ښو او بدو، د ښایست او بدرنگۍ د ارزښونو معیارونه پکې طرح او تثبیت شوي وي، دا ځکه هر انسان د خپلې خاصې جهان بینۍ په بنیاد حقیقت او خطاء او ښو او بدو، ښکلا او بد شکلۍ په باب جلا جلا قضاوتونه کوي او جلا جلا معیارونه ورته لري.

د «لیدتوگو» څرنگوالی او اقسام:

د جهان‌بیني گانو د توپیرونو او اختلافونو سره سره د دوی په منځ کې یو مشترک ټکی پروت دی، دا د فکر، احساس او عمل عمومي چوکاټ

چې جهان بيني ورته وايو، کوم تفنني او سطحي شی نه دی، بلکې د انسان له پاره يوه حياتي مانا لري. جهان‌بيني د انسان هغه اساسي او بنيادي هڅه ده، د کومې په وسيله چې دی غواړي په يو شان په ځان پوه شي، خپل موقيعت په عالم کې، خپله رابطه د محيط سره څه نا څه ځانته مالومه کړي د دې له پاره چې د محيط د عواملو او شرايطو سره سازش او تطابق وکړای شي او دا د دې لپاره چې ژوندی پاتې شي، خپل ژوند وساتلی شي او لمنه يې پراخه کړی شي. حتی حيوان هم د داسې حياتي غير شعوري پوهې په بناء ژوند کوي؛ حيوان په خپل ځان او په خپل نږدې محيط او ماحول يو راز ابتدايي حسي او ادراکي پوهه لري، چې لاره د بې لارې څخه بېلوي، د ورځې د ځړ ځای او د شپې د استوګنې ځای ورته توپير لري، ضرر رسونکې واښه د ګټورې غذا څخه جدا کوي او نور... که دا ابتدايي حسي او ادراکي پوهه نه وي، د حيوان ژوند به ناممکن شي. همدا شان انسان هم د انسانيت په سويه خپل ځان، د جهان او ژوند له پاره په خپل ذهن او احساس کې يو راز تنظيم جوړوي، خپل ځان ته، محيطي شيانو او حوادثو ته په راز راز مانا او ارزش قايلېږي او دا کار د حياتي ضرورت په بناء کوي. په دې شان هره جهان‌بيني که عقلي وي او که غير عقلي وي، که شعوري وي او که غير شعوري وي، د انسان له پاره يو حياتي ارزش او مانا لري، د دې پاسنيو مفاهيمو په بناء په جهان‌بيني‌ګانو کې يوه طبقه بندي کولی شو: يوې جهان‌بيني ته غير عقلي او غير شعوري جهان‌بيني ويلي شو، لکه افسانوي جهان‌بيني، يانې د ځينو اولي او ابتدايي ټولنو د ليدتوګه او پوهه چې اساساً پر احساساتو او عواطفو او ژورو غير شعوري تمايلاتو متکي وي، په دې جهان‌بيني

کې انسان او جهان یو ښکلی شعري منظر جوړوي او هره حادثه او هر شی پکې د احساساتو او عواطفو په بناء افسانوي رنګ پیدا کوي. بله فلسفي یا علمي جهان‌بیني ده، چې په عقل او شعور اتکاء کوي او د علمي او منطقي تحلیلونو په بناء په ژوند او جهان یوه عمومي نظریه قایموي او یوه خاصه جهان‌بیني ترې راوځي. د دې دواړو قطبونو په منځ کې د کړی په شان دیني جهان‌بیني ځای لري چې اساسآ غیر شعوري تمایلاتو بناء لري، خو د خپلو اهدافو له پاره د شعوري او عقلي مقولو څخه هم استفاده کوي. په دې شان د بشر په تاریخ کې ډېرې لویې جهان‌بیني ګانې همدا درې دي: افسانوي، دیني او فلسفي. افسانې ته د جهان‌بیني‌ګانو مور هم ویلی شو. څکه چې دا د تفکر لویه، ژوره او لومړنی منبع ده او د ټولو دیني او فلسفي مفاهیمو ریښه هم په افسانه کې موندلی شو. د تاریخ په بهیر کې د دې دریو جهان‌بیني‌ګانو په منځ کې یو راز تسلسل لیدل کېدای شي یانې داسې ښکاري چې په تاریخي تحول کې انسان د افسانوي جهان بینی نه پیل کوي له دیني جهان بینی څخه تېرېږي او د فلسفي او علمي جهان بینی مرحلې ته رسېږي. د دې مثال به اروپایي تمدن وي چې په غربي هېوادونو کې انسان د ابتدایي افسانوي ذهنیت څخه شروع کوي، بیا په منځنیو پېړیو کې عیسوي دیني جهان‌بیني لیدل کېږي، بیا د رنسانس څخه را په دې خوا د فلسفي او علمي جهان بینی مرحلې ته رسېږي، مګر دا تسلسل او ارتقایي حرکت نسبي دی او کوم مطلقیت نه لري، یانې په ګردو بشري جامعو کې بې له کومې استثنا سیر نه دی کړی، حتا اوس په غربي تمدن کې هم افسانوي ذهنیت موجود دی. هم دیني لیدتوګې خپل پوره ارزښ ساتلی او هم

فلسفي او علمي جهان‌بیني په خپل ټول قدرت خپره ده. لهذا د هغه پاسني ارتقایي سیر سره کېدای شي چې په یو عصر کې دا درې واړه جهان بینې ګانې په یوه ټولنه کې خوا په خوا موجودې وي.

د تایید او نفي اصول:

د جهان‌بیني ګانو په مطالعه کې تر ټولو مهم ټکي، د دوی د اصولو او پرنسیپو او د اساسي پروبلمونو معلومول دي. که جهان‌بیني‌ګانې ښې وڅېړو، نو را معلومه به شي چې په آخرین تحلیل کې د دوه اصلو څخه په یوه باندې زیاته اتکاء کوي. هغه دوه اصله د جهان او ژوند تایید یا د جهان او د ژوند نفي ده. د یوې جهان بینې په بنسټ او تهداب کې به یا د تایید اصل پروت وي یا د نفي. د جهان او ژوند تایید د هغه انسان موقف ته ویلای شو، چې ژوند ورته په دې جهان کې په خپله ارزش ښکاره شي او په دې جهان کې یې یوه غایه او هدف وبولي، نه یوه وسیله. نو داسې شخص به هڅه کوي چې ژوند د هغه د خاصو ایجاباتو او امکاناتو سره د دې جهان په طبیعي ماحول کې د انکشاف په لوري بوځي او د کمال درجو ته یې ورسوي او د ژوند د پراختیا د بهترو شرایطو د برابرولو په لار کې به د موانعو او مشکلاتو سره جنګ او مجادله کوي. په فیزیکي، اقتصادي او طبیعي شرایطو به د تسلط او فرمانروایي هڅه کوي. د بشریت سره مینه، د ټولنې په مقابل کې د مسوولیت احساس به یې ډېر قوي وي. برعکس د جهان او ژوند نفي د هغه کس موقف ته ویلای شو، چې په دې جهان کې ژوند ذاتي ارزش ونه ګڼي او مانا او نهایي هدف یې په بله مافوق الطبیعي روحاني دنیا کې وبولي. نو دا دنیا

به ورته موقتي دمه‌ځای او دا جسم به ورته د خاورو زندان ښکاري. دی به په دې دنیا کې ژوند له پاره د ښو شرایطو برابرولو سره کومه علاقه نه لري، په بله حقیقي دنیا کې به د یو ربښتیني ژوند په انتظار وي. دنیا نه لاس اخیستل، گوشه گیري د دې موقف څخه راولاړیږي. ځینې جهان‌بیني گانې غواړي یوازې د نفي په اصل متکي شي؛ لکه برهمنیسم او یا بودیسم. مگر څرنگه چې د جهان او ژوند نفي په مطلق صورت ناممکن کار دی، نو له دې سببه په داسې جهان‌بیني گانو کې د تایید اصل په پټه ورننوځي او یو نه حل کېدونکي تناقض را پیدا کوي. مثلاً بودا ژوند ته بدبین دی او سراسر د رنځه او درده ورته ډک ښکاري. د دنیا نه لاس اخیستل، په دې بدبخته ژوند کې په نیکمرغی پسې هېڅ نه گرځېدل ورته یوازې صحیحه لاره ښکاري. سره له دې اخلاقو ته ارزښت ورکوي او په کړو وړو کې خلکو ته د ښو او بدو درس ورکوي او څرنگه چې د اخلاقي معیارونو منل د ژوند او جهان تاییدول دي نو په دې شان د بودا په نفي ولاړه جهان‌بیني کې په پټه د تایید مخالف او متناقض پرنسیپ داخلیږي. همدا شان برهمن اساساً خپل مقام له خیر او شر څخه جگ گڼي او ښه او بد ورته ډېر ټيټ انساني ملاحظات ښکاري، د انسان له پاره یوازې عالي هدف د انسان د روح وصال دی له عالمي روح سره. لهذا په ژوند کې یوازې تر ټولو ښه لاره له جهان څخه گوښه کېدل، له ژوند څخه لاس اخیستل، فعالیت نه کول او په یو ځنگل کې ریاضت، تفکر او مراقبه ده. مگر د نفي د دې مطلق موقف سره سره برهمن په عملي توگه د ژوند شرایط او ایجابات مني، د مال او دنیا راغونډول، کور او فامیل ته توجه کول، خپل طبقاتي امتیازات ساتل، له نظره نه لیرې کوي.

په دې شان له برهمنسیم څخه داسې یوه متناقضه جهان‌بیني راوځي چې په هغې کې د عمل او نظر په منځ کې جدایي پیداکېږي او یو له بله سره تناسب او توافق نه لري.

د لیدتوګو بنیادي مسألې:

د جهان بینۍ بل مهم ټکی په یوه جهان‌بیني کې د یوې مرکزي مسألې طرح ده. اساساً د هرې جهان بینۍ مرکز پخپله د انسان موجودیت دی او بیا د انسان رابطه ده د بل څه سره. او دا «بل څه» له یوې جهان بینۍ نه بلې ته فرق کوي، یانې په یو ډول جهان‌بیني کې د انسان په رابطه باندې زیات تایید کېږي. د تل له پاره تر ټولو مهمه مسأله د انسان له پاره د دې جهان او د بل جهان مسأله وه او اوس هم ده. په دې اساس د انسان دوه مهم پرابلمونه د انسان رابطه ده، د **طبیعت** سره، یا د انسان رابطه د ماوراء**طبیعت** سره . له پېړیو پېړیو لا تر اوسه د انسان د فکر بنیادي موضوع او د جهان بینۍ مرکزي مسأله د انسان رابطه ده د یو مافوق الطبیعي قدرت سره، چې په هغه کې ټول تفکر، احساس او کړه وړه د دې مرکز په مدار چورلي.

په غربي دنیا کې د رنسانس په شروع کېدو سره د جهان بینۍ مرکزي پروبلم تغییر کوي او د دې په ځای چې د انسان او خدای رابطې ته توجه وشي د انسان او **طبیعت** رابطه د جهان بینۍ اساسي پروبلم کېږي او د دې اساسي پروبلم له تغیر سره فکري او ذهني چوکاټونه، حسي او عملي معیارونه ټول تغیر کوي او انقلاب په کې راځي. په دې مسأله به د دې مقدمې په وروستۍ برخه کې خبرې وشي. اوس به راوګرځو د جبر او

اختیار مسألې ته. ټولې جهان‌بیني ګانې مسایل یو شان نه طرحه کوي. په هره جهان‌بیني کې د خپل بنیادي پرنسیپ په بناء او د خپل مرکزي پروبلم په اساس عین مسألې په جلا بڼو طرح کېږي او جلا د حل لارې پلټل کېږي، مثلاً په هغه جهان‌بیني کې چې مرکزي او اساسي مسأله یې د انسان او د خدای رابطه وي، د جبر او اختیار مسأله یو شان طرح کېږي او په هغه جهان‌بیني کې چې دا رابطه یوه خوا پرېږدي او په خاص ډول د انسان او **طبیعي**ت رابطې ته توجه کوي، د جبر او اختیار مسأله بله بڼه نیسي. په دې کتاب کې د جبر او اختیار مسأله یوازې د دې دویم ډول جهان بینی په چوکاټ کې مطالعه شوې ده او هغه نوې خبرې چې په دې زړه مسأله شوي دي، بیانوي.

د تاریخي پس منظر د بشپړولو له پاره به موږ په دې مقدمه کې په لنډه ډول د جبر او اختیار د مسألې څرنګوالی په یوه داسې جهان بینی کې بیان کړو، چې د هغې مرکزي پروبلم د انسان او خدای رابطه وي او د داسې جهان بینی بهترین مثال به اسلامي جهان‌بیني وي.

په اسلامي جهان‌بیني کې:

د اسلام په تمدن کې د جبر او اختیار په مسأله سختې شخړې او اوږدې مبارزې شوي دي. یوه ډله د اختیار سرسخت طرفداران وو او بله ډله د جبر تر بیرغ لاندې د جنګ میدان ته وتلې وه. د جبر او اختیار طرفدارانو دواړو د خپلې ادعا د ثبوت له پاره او د رقیب د ماتې او ملامتولو له پاره قوي عقلي او نقلي دلایل درلودل. دواړو ډلو له هرڅه لومړی د قران کریم په صریح متن استناد کولو، ځکه په قران کریم کې داسې ډېر آیتونه

شته چې جبر ته په کې صریحه اشاره ده او وایي چې په نړۍ کې هیڅ کومه حادثه نه پیښیږي، مګر د خدای په اراده او هره پیښه پخوا له پخوا نه ټاکل شوې او په کتاب کې مضبوطه ده، همدا شان نور ډېر شمیر آیتونه موجود دي، چې د انسان په اختیار حکم کوي او وایي چې انسان په خپلو کړو وړو کې د واک او اختیار خاوند دی، په خپل سرنوشت تاثیر لري او په هغه کې بدلون راوستلی شي. اوس به د مثال په توګه یو څو هغه آیتونه راواخلو چې جبر ته اشاره کوي:

(مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) *الحدید* ﴿۲۲﴾

په ځمکه یا ستاسو په نفسونو کې هیڅ کوم مصیبت تاسو ته نه در رسي، مګر دا چې پخوا له دې چې یې ښکاره کړو، هغه په کتاب کې ثبت شوی دی او دا کار د خدای له پاره آسان دی.

(وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) *الأنعام* ﴿۵۹﴾

غیبي کیلي ګانې له هغه سره دي، له هغه بل څوک نه پوهېږي او علم لري په هر هغه څه چې په وچو او په سیندو کې دي. یوه پاڼه له ونې نه رالوېږي، مګر دا چې هغه پرې پوه دی. هیڅ یوه دانه د ځمکې په تړږمې کې هیڅ وچ او لوند نشته، مګر دا چې په ښکاره کتاب کې ثبت دي.

(وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) *الحجر* ﴿۲۱﴾

او هیڅ داسې څه نشته چې خزانه یې له موږ سره نه وي او موږ هغه نه نازولو، مګر په ټاکل شوې اندازه.

(يُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ) ابراهيم ﴿۴﴾
که خدای وغواړي څوک گمراه او یا د نیکي لارې هدایت ورته کوي.
(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) آل عمران ﴿۲۶﴾
ووایه اې خدایه د قدرت خاونده! ته هر هغه چا ته چې وغواړې، قدرت ورکوې او هر هغه چا نه چې وغواړې، بېرته اخلې. هر هغه چا ته چې وغواړې، عزت ورکوې او هر هغه چا ته چې وغواړې، ذلت ورکوې. ستا په لاس کې ده او ته په هر څه قدرت لرې.
اوس دا دی د هغو آیاتونو څو مثالونه چې د انسان د اختیار تایید په کې موجود دی:
(إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ) الرعد ﴿۱۱﴾
خدای د خلکو وصع نه بدلوي، مگر دا چې پخپله هغوی خپل حالت ته تغیر ورکړي.
(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) العنکبوت ﴿۴۰﴾
دا خدای نه دی چې په هغوی ظلم کوي، بلکې دا دوی پخپله دي چې په خپل ځان ستم کوي.
(فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) الکهف ﴿۲۹﴾
که څوک وغواړي ایمان راوړي او که څوک وغواړي کافر کېږي.
دې دوو ډولو آیاتونو ته مفسرین او د کلام علماء «معارض» وایي، چې د ځینو ظاهري مفاد باید قبول شي او ځینې نور تاویل غواړي. د لومړۍ هجري پېړۍ په دویمه برخه کې دوه فکري جریانونه را پیدا شول؛ هغه

کسان چې د انسان اختیار ته معتقد وو، لومړی ګروپ آیاتونه یې تاویل او توجیه کړل او دا دسته خلک په «قدري»[1] مشهور شول او دویمه ډله چې دویم ګروپ آیاتونه یې تاویل کړل «جبري» وبلل شول. پدې شان ورو ورو دوې فرقې یانې اشعریان او معتزله هم را پیدا شول. اشعري مکتب له جبر څخه او د معتزلي مکتب له اختیار څخه طرفداري وکړه.

جبریان او قدریان:

معتزله د واصل بن عطا پیروان وو، واصل په خپله د حسن بصري شاګرد و او د هجري له ۸۰ تر ۱۸۰ پورې ژوندی و. اشاعره د مشهور متکلم ابو الحسن علي ابن اسمعیل الاشعري پیروان وو چې په ۲۶۰هجري کې زیږېدلی او ۳۲۴هجري کې وفات شوی دی.

د دې دوو فرقو منځ کې د اختلاف ټکي ډېر دي. معتزله زیات د عقلي مکتب پیروان وو او اشعریانو زیات په حدیث او خبر اتکاء کوله. د جبر او اختیار په مسأله کې د دوی دواړو موقفونه داسې وو:

معتزله وایي چې: د خلقت له شروع څخه خدای انسان په خپلو کړو وړو کې مختار پیدا کړی دی او د بنيادمانو په کار کې هره لحظه او دایمي مداخله نه کوي، څکه که فرض کړو چې د انسان ټول کړه وړه د خدای په اراده پورې تړلي وي او د انسان اراده په کې هیڅ تاثیر ونه لري، نو په

[1] دا نوم د مخالفینو له خوا د اختیار په طرفدارانو کېښودل شو او مخالفینو په دې مجعول حدیث اتکاء کوله: «القدریه مجوس هذه الامه» او د دې حدیث په اساس شبستری وایی:

هر انکس را که مذهب غیر جبر است = نبی فرمود کومانند گبر است

او معتزله وو چې د اختیار طرفداران وو، له دې اصطلاح څخه کرکه کوله.

(مهدی محقق: سعدی و قضا و قدر، ص۲۷-۲۸).

دي صورت کې به د خلکو د هدایت له پاره د پیغمبرانو رالیږل، د آسماني کتابونو نازلول، خیر او شر او ثواب او گناه، مکافات او مجازات هیڅ مانا او مفهوم ونه لري.

اشاعره استدلال کوي چې: که انسان په اعمالو کې مختار وبولو، نو د خدای مشیت، قضا او قدر، لوح محفوظ، د خدای مطلق علم او مطلق قدرت مهمل او باطل کیږي. نو ځکه انسان مختار فاعل نه دی، بلکې موجب فاعل دی. د انسان رابطه له خپلو اعمالو سره داسې ده، لکه د رنگونو رابطه له رنگینو شیانو سره. څرنگه چې رنگ په شي ولاړ دی، خو د اعمالو او د انسان دواړو خالق خدای دی، د دې مسألې دخل له پاره د «کسب» نظریې څخه استفاده کوي. په دې شان چې د اشعریانو په نظر د بندگانو کړه وړه د خدای په قدرت کې دي او د بنده قدرت په کې کوم تاثیر نه لري، خدای په بنده کې قدرت ایجادوي او له دې ایجاد سره سم او «مقارن» یو فعل پیدا کوي، په دې شان هر فعل خدای ابداع او خلق کوي او بنده یې «کسبوي» او له دې کسب څخه مقصد د کړو وړو «مقارنت » دی، د انسان له قدرت او ارادې سره. او بنده د فعل په ایجاد کې تاثیر نه لري. لهذا انسان په خپلو اعمالو کې مجبور دی او خدای په بندگانو کې اعمال خلقوي، لکه په نورو اشیاوو کې. لکه چې وایو: اوبه جاري شوې؛ لمر را وخوت؛ آسمان شین شو او نور. ..

امربین الامرین:

د دې دوو پورتنیو لارو په منځ کې یوې بلې فرقې منځنۍ لار نیولې ده، یانې «امر بین الامرین» یې غوره کړی او وایي: «لاجبر ولاتفویض ولکن

امر بين الامرين». غزالي د دې جملې اشخاصو څخه دی، چې د اوسط لار يې غوره کړې ده. د ده په عقيده[۲] جبريان د بنده له قوت څخه انکار کوي او په دې شان د يو فزيکي حرکت او يو ارادي حرکت په منځ کې تميز نه کوي او له دې انکار سره د بنده ټول شرعي تکليفونه باطلوي. د اختيار طرفداران د خدای له قدرت څخه انکار کوي او ټول افعال د بندګانو مخلوق ګڼي او په اختراع او خلقت کې بندګان له خدای سره شريکوي. وسطه لاره به دا وي چې قدرت د خدای او بنده له دواړو څخه وګڼو. د دې منځنۍ لارې بل مشهور مثال صدرالدين شيرازي دی. دی خپله د «جبر و تفويض»[۳] رساله داسې شروع کوي: «سبحان من تنزه عن الفحشأ ولا تجری من ملکه الامايشأ» په دې عبارت کې «امر بين الامرين» ته اشاره ده او وايي چې خدای د هر ډول فساد نه پاک دی او په عالم کې هر څه د ده په اراده جاري دي. د جملې لومړۍ برخه اختيار ته اشاره کوي او دويمه برخه يې په جبر دلالت کوي. په همدې رساله کې دی وايي چې د امربين الامرين نه مراد دا نه دی، چې د بنده فعل د جبر او اختيار کوم ترکيب دی. نه دا چې فعل له دواړو څخه خالي دی، يا ناقص جبر يا ناقص اختيار دی، بلکې څرنګه چې په خپله وايي «المرادانه مختار من حيث هو مجبور و اد مجبور من حيث هو مختار بمعنی آن اختيار بعينه اضطراره!» مراد دا دی چې بنده مختار دی، له دې جهته چې مجبور دی او مجبور دی، له دې جهته چې مختار دی، يانې د هغه اختيار عيناً

---

[۲] د محقق د پاسني کتاب په حواله

[۳] صدرالدين، محمد ابراهيم شيرازي مشهور په ملا صدرا رسالهٔ جبر و تفويض، معروف به خلق الاعمال، چاپ صبل المتين اصفهانی، ۱۳۴۰.

اضطرار دی.[٤] د ملا صدرا دا خبره ډېره نوې او تازه بڼه لري او اوسني دیالکتیکي فکر ته ډېره ورته ده.

د ابن سینا سفسطه:

اوس به د جبر او اختیار په باب له فلسفي او ادبي نړۍ څخه څو مثالونه را واخلو.

په اسلامي فلسفه کې له ټولو لوړ مثال ابن سینا [٥] دی. د ده په نظر د جبر او اختیار مسألې مهم فلسفي مفاهیم دا دي: «قضاء»، «تقدیر»، «قدر» او «عنایت». ابن سینا د دې مفاهیمو په لاندې ډول تعریف کوي:

د «قضاء» مفهوم ډېر عام او پراخه مفهوم دی او هغه د خدای له خوا د اشیاوو د وضعي بسیط او لومړنی عمل دی. (شفا)

«تقدیر»:

«تقدیر هغه شی دی چې قضا ورته په تدریجي ډول متوجه ده او د بسیطو شیانو مجموعې ضروري کوي او څرنګه چې دا شیان بسیط دي، نو د خدای په لومړني امر او فرمان پورې تړلي دي».

«قدر»:

قدر د خدای د فرمان (یانې قضا) جاري کېدل دي. په جزییاتو او مشخصو مواردو کې چې خاص افراد په کې په نظر کې نیول کېږي او

[٤] صدرالدین شیرازي هم هغه کتاب، صفحه ۹.

[٥] د دې لاندې اثر په حواله:

احسان طبري: بررسیهای دربارهٔ برخی از جهان بینی ها.

وايي چې خدای «باید په هر څه پوه وي ځکه هر شی په خپل ذات کې عیني دی او دا هم ضروري ده او که ضروري نه وای، نو شیانو به خارجي وجود نه درلودای».

د دې تعریفونو په اساس به لومړی خدای شیان وضع کولی او دیته «قضاء» وايي او دا عمل چې د خدای اراده د اشیاوو وضع ته متوجه کیږي د هغوی ضرورت او څرنګوالی معینوي «تقدیر» دی. نو هر موجود له قضا څخه برخه او سهم لري او دا قدر دی.

په دې موضوع کې د ابن سینا د فلسفې بل مهم او پراخه مفهوم «عنایت» دی او تعریف یې داسې کوي: «عنایت د لومړني علم؛ (یانې د خدای د علم) احاطه ده. پر کل او واجبه ده، چې کل وي، د دې له پاره چې د بهترین ممکن نظام خاوند وي» «اشارت».

یانې له عنایت څخه د ابن سینا مراد د خدای علم دی، په ټوله هستي چې دا ټوله هستي د خیر او ښه والي لوړه او عالي بڼه غوره کړي. خدای په خپل نیک او جامع علم پوهیږي چې د عالم چارې څرنګ پر مخ بوځي.

له دې مفاهیمو څخه دا ټکي را ښکاره کیږي چې د نړۍ کلي نظام د بهترین خیر او کمال په حال کې دی او د خدای په لومړنی قضا کې شر او بدي نه ده داخله. مګر شر او بدي هم په عالم کې یو ښکاره واقعیت دی. قدماوو د دې تناقض د حل له پاره دا شان فکر کاوه چې: کله موجودات زیات شي او تکثر او تنوع پیداکړي، نو هرو مرو ترې شر را ولاړیږي. په دې شان شر او بدي په قضا کې یانې د شیانو د وضعې په لومړني عمل کې نه دی وارد، بلکې په قدر کې. یانې په جزییاتو کې د قضا جاري کېدو څخه د عرض په شکل را پیدا کیږي، نو سره له دې چې

شر او بدي شته بیا هم د عالم کلي نظام د کمال او ښه والي په حالت کې دی. له دې جهته خدای ته دا شان خطاب کېده: «نیکي ستا په لاس کې ده. مگر شر ستا له خوا نه دی. یانې ټولې نیکي گانې له خدایه گڼل کېږي او ټولې بدي گانې له بندوو څخه».

د ابن سینا د نظریې دا مختصر ذکر په ښه ډول د سکولاستیکي فکر او تگ لاره ښیي. په دې بحثونو کې سفسطه ډېره زیاته ده، د لفظي مناظرو اړخ یې ډېر قوی دی؛ اصلي مسأله په ځای پاتېږي او تناقض د حل کومه لاره، نه مومي.

په دري ادب کې:

د جبر او اختیار مسألې تناقض په دري ادبیاتو کې په پراخه توگه انعکاس موندلی دی. دلته به د څو مثالونو را اخیستل بد نه وي. زموږ د هیواد لوی عارف مولانا جلال الدین بلخي د انساني اختیار په باب وایي:

اختیاري هست ما را در جهان
حس را منکر تنانی شد عیان
سنگ را هرگز بگوید کس بیا
از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر
یا بیا ای کور تو در من نگر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
یا که چوبا ترا چرا بر من زدی

او یا دا:

گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آرزم چیست
در جهان این مدح و شاباش و زهی
ز اختیارات و حفاظ و اگهی

د جبر په باب وايي:

جبر باشد پر و بال کاملان
جبر هم زندان و بند کاهلان
بال، بازان را سوی سلطان برد
بال، زاغان را بگورستان برد[6]

او یا دا:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی
زاری از ما نه تو زاری می کنی
ما چو نابیم و نوا در ما ز تست
ماچو کوهیم و صدای در ما ز تست
گر بپرانم تیر ان نی ز ماست
ما کمان و تیر اندازش خدا ست
تو ز قران باز جو تفسیر بیت
گفت ایزد «ما رمیت او رمیت»[7]

---

[6] د احسان طبري ذکر شوی اثر

[7] مثنوي لومړی دفتر، مهدي محقق ذکر شوی اثر، سعدی و قضاء و قدر.

یا د اختیار له پاره داسې دلیل وایي:

این نه جبر این معنی جباریست
ذکر جباری برای زاریست
زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار

که انسان په خپلو افعالو کې مجبور دی نو د خدای امر و نهي، د بنده گانو گناه او مسوولیت بې مانا کیږي. دا مطلب ناصر خسرو داسې ښه بیانوي:

اگر کار بوده ست و رفته قلم
چرا خورد باید به بیهوده غم؟
اگر ناید ز تو نه نیک و نه بد
روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محالست گر بت پرست
به فرمان ایزد پرستد صنم
ستم گاری تو خداییست اگر
بدست تو او کرد بر من ستم

او یا دا په زړه پورې خبره چې قضاء او قدر د انسان په خپل نفس کې دی. ناصر خسرو داسې وایي:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند
و ین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
و اکنون که عقل و نفس سخنگویی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟
ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام
چون خویشتن ستوی گمانی مبر مرا[۸]

سعدی د جبر په تایید داسې وايي:

قضاء دگر نشود گر هزار ناله و اه
به شکر یا بشکایت برآید از دهنی
فرشته ای که وکیل است بر خزاین باد
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیر زنی

او یا:

قلم به طالع میمون و بخت بد رفته
اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود
گنه نبود و عبادت بود بر سر خلق
نبشته بود که این ناجی است و آن مردود[۹]

---

[۸] د ناصر خسرو دیوان – ۷ مخ.

[۹] مهدي محقق،سعدی و قضاء و قدر.

حافظ هم جبر ته متمايل دی، حتی عاشقی هم آسماني قضاء بولي او وايي:

مرا مهر سيه چشمان ز بر بيرون نخواهد شد
قضای آسمانيست اين و ديگر گون نخواهد شد
مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
هر ان قسمت[10] که آنجا رفت از ان افزون نخواهد شد

د عمر خيام په نظر انسان مجبور دی او په خپل سرنوشت باندې هيڅ کوم تاثير نه لري او يو نامعلوم قدرت د ده په مرگ او ژوند لوبې کوي. د ده ډېر شمير رباعي گانې د جبر په تاييد کې ويل شوي دي. د مثال په ډول دا دوه رباعي گانې را اخلو:

ما لعبتکانيم و فلک لعبت باز
از روی حقيقی نه از روی مجاز
بازيچه همی کنيم بر نطع وجود
رفتيم به صندوق عدم يک يک باز

يا دا:

بر لوح نشان بودنی ها بوده است
پيوسته قلم ز نيک و بد فرسوده است
در روز ازل هر انچه بايست بداد
غم خوردن و کوشيدن ما بيهوده است

[10] قسمت – تقدير.

دا وو تر یو حده د جبر او اختیار د مسألې څرنګوالی، په داسې جهان‌بیني کې چې د هغې اساسي او مرکزي مسأله د خدای او انسان رابطه ده. د دې رابطې په چوکاټ کې د جبر او اختیار مسأله غامضه بڼه پیداکوي. د مسألې اصلي تناقض له منځه نه ځی. ځکه که ووایو چې د جهان خالق یوه لایتناهي هستي ده چې قدرت یې نامحدوده او پوهه یې قدیمه ده. نو له ذرې نه تر کهکشانو پورې په نړۍ کې او له نړۍ څخه ها خوا هېڅ داسې پېښه یا شی نشته، چې دا قدرت پرې جاري نه وي او یا له دې قدیمي پوهې څخه بهر واقع شي. نو انسان هم په عالم کې کومه استثنا نه ده او د واک او اختیار له پاره یې ځای نه پاتې کېږي. که انسان مختار وي نو دا به په دې خبره دلالت وکړي چې دغه قدرت نامحدوده نه دی او پوهه یې کامله نه ده او دا خبره به د خدای له موجودیت څخه انکار وي. لهذا انسان مجبور دی.

اوس د مسألې دا بل اړخ را اخلو: په نړۍ کې د خیر او شر موجودیت یو واقعیت دی او د بدو مجازات او د ښو کړو وړو مکافات هم خدای تعالی په خپله تاییدوي. نو که ووایو چې انسان کوم واک او اختیار نه لري نو په دې صورت کې مجازات او مکافات خیر او شر به بې ځایه او باطله خبره وي او بله دا چې د شر او بدۍ نسبت خدای ته کول به هغه کامله هستۍ کې د نقصان واردول وي او په دې شان بیا د هغې هستۍ له مطلق کمال او بشپړتیا څخه انکار کول، بیا هم د خدای له موجودیت څخه انکار دی. دلته یو بل مشکل هم راپیدا کېږي او هغه دا دی: که شر او بدي له خدایه ونه ګڼو، نو دا به هم د هغه قدرت له مطلقیت او وحدانیت څخه انکار کول وي. ځکه په دې شان به د شر او بدۍ لپاره یو بل قدرت

قايليږو په دې شان د جبر او اختيار تناقض په همدې شکل ځای په ځای پاتې کېږي او علماء او متفکرين په سفسطو او تشو لفظي بحثونو او مشاجرو سرونه خوږوي.

اسلامي شرق او عيسوي غرب:

په منځنيو پېړيو کې د هغه عصر تمدنونو په دوو مهمو حوزو يانې اسلامي شرق او عيسوي غرب کې د جبر او اختيار مسأله په همدې شان طرح وه. په هغه دوره کې دې دواړو مدنيتونو يو له بل سره ډېر شباهتونه او نږديوالي درلود[11]. ځکه چې دې دواړو حوزو د جهان بيني ګانو مرکزي او اساسي مسأله يوه وه او هغه د خدای او انسان تر منځ د رابطې مسأله وه.

رښتيا هم د منځنيو پېړيو د اسلامي شرق تمدن او د عيسوي غرب تمدن حوزو په فلسفه او عقلي علومو کې يو شان حرکت درلود. يو شان پرابلومونه يې طرحه کول او مشابه د حل لارې يې لټولې. د شرق او غرب فلسفي او عقلي علومو مهمه مشترکه منبع درلوده او هغه د لرغونو يوناني پوهانو اثار وو. هلته او دلته غربي پوهانو او اسلامي متفکرينو له افلاطون او ارسطو څخه درس وايه. هلته او دلته په هغو مسألو خبرې کېدې چې افلاطون د روح، حقيقت او خطا، ظواهرو او نورو په باب بيان کړې وې او نويو افلاطونيانو ورته عرفاني رنګ ورکړی و او يا هغه بحثونه وو کوم چې ارسطو د فزيک او ميتافزيک د عالم په قدم او حدوث، د هيولا او

---

[11] په دې توپير چې د هغه عصر اسلامي تمدن له غربي تمدن څخه ډېر مترقي او پرمخ تللی و او د علومو په ساحه کې اروپا د اسلامي متفکرينو له آثارو څخه په پراخه پيمانه استفاده کوله.

صورت، د اخلاقو او يا منطق په باب کړي وو. په دواړو حوزو کې فکري میتود او روش هم يو شان و. هلته او دلته فلسفه له دین سره تړلې وه او فلسفي فکر د ديني حقایقو د اثبات لپاره استخدام کېده او په دواړو حوزو کې هدف هم يو وو، یانې اسلامي متفکرينو او عيسوي پوهانو غوښتل چې ديني تعليماتو ته يو منظم سيستماتيک فلسفي شکل ورکړي او علم الهي ترې جوړ کړي. ځکه چې دواړه ډلې په دې عقيده وې، چې د فلسفې او علمي تفکر نتيجې له ديني ارشاداتو سره تناقض او اختلاف نه لري، بلکې دا تفکر د ديني حقايو لپاره نور هم کلک او محکم ثبوت کېداى شي.

غربي ځانګړی تحول:

د دې دواړو فکري جريانونو په منځ کې دا شباهتونه د منځنيو پېړيو تر اخره او د اروپا رنسانس يا تجديد دورې تر شروع پورې دوام کوي. مګر له دې تاريخي دورې نه وروسته شرق په یوه لاره ځي او غرب په بله لاره. د تمدن دواړې حوزې د تحول په جلا جلا لارو روانېږي. کومه د فکري او ټولنيزو تحولاتو لاره چې مغرب غوره کړې، مشرق په هغې لارې روان نه شو. سبب دا دی چې په يوروپ کې داسې اقتصادي او ټولنيز ژور بدلون راغی، چې په مشرق کې نه ليدل کېږي. او دا اهم اقتصادي او اجتماعي ژور بدلون په دې ډول دی: د منځنيو پېړيو په دوران کې په تجارت او صنعت پورې تړلې یوه اجتماعي طبقه ډېر ورو ورو او په تدريجي صورت قدرت پيدا کوي او فيوډاله طبقه د انحطاط خوا ته ځي. د منځنيو پېړيو په اخر کې دا په تجارت او کسب پورې تړلې طبقه يو

لوی اجتماعي او اقتصادي قدرت کېږي، چې له حاکمې طبقې یانې فیوډالیسم سره د کلکې مجادلې لپاره د جنګ میدان ته وځي. دا قدرت هغه متوسطه اجتماعي طبقه ده، چې د (بورژوازي) په نامه یادېږي.
همدا سرمایه داره بورژوازي ده چې د غربي تمدن نوي اساسات بږدي او د صنعتي انقلاب سره فکري او علمي اجتماعي او سیاسي ژور تحولات راولي. د فیوډالیستي او بورژوازي طبقو په منځ کې اساسي توپیر دا دی: فیوډالي اشرافي طبقه په اقتصادي بناء د ځمکې مالکه وه او د فکر له لحاظه په کلیسا متکي وه. د بورژوازي اقتصادي بنیاد تجارت او صنعت سرمایه ده او د فکر او شعور له پلوه یې په فلسفه او سیانس اتکاء وکړه او د فیوډالي اقتصادي نظام د کلیسا په کمک چلېده او کلیسا د فیوډالي نظام په زور مسلطه وه. بورژوازي اقتصادي نظام د صنعت او سرمایې د پراختیا لپاره ساینس او تخنیک ته اړه وه او د سیاسي قدرت د اخستلو لپاره یې اجتماعي او سیاسي علومو ته احتیاج وو. دا وجه ده چې د دې اقتصادي اړتیا په زور طبیعي او انساني علومو په یورپ کې وروسته له رنسانسه عظیم او بې سابقې پېشرفت وکړ. نوي علمي مسایل طرحه شول، نوې اختراعګانې او اکتشافات وشول، نوي فلسفي فکرونه را پیدا شول، د قدماوو په آثارو کې نوې څېړنې او مطالعې وشوې، په عیسوي دین کې ریفورم راغی.
له رنسانس نه را په دې خوا د غربي تمدن خصوصیت او د دې تمدن د جهاني قدرت او تسلط لوی عامل همدا ساینس او تخنیک دی. او د ساینس او تخنیک د داسې بې سابقې انکشاف اساسي عامل دا و چې فلسفې ځان له عیسوي دین څخه جلاکړای شو. نو ویلای شو چې

وروسته له رنسانسه د غربي معاصرې نړۍ لويه پېښه همدا د دين او فلسفې جدايي ده او فلسفه د افلاطوني او ارسطويي فلسفې له مستحکم چوکاټ څخه چې کليسا په رسميت پېژندلې وه، راوځي او د آزاد فکر مجال راپيدا کوي.

په غربي جهان بينۍ کې نوې مسألې:

څرنګه چې موږ ورته اشاره وکړه د منځنيو پېړيو د سکولاستيکې دورې د جهان بينۍ اساسي پروبلم د انسان او خدای رابطه وه. يانې د انسان رابطه د هغه له ماورا الطبيعي هستۍ سره چې په ديني ارشاداتو کې ذکر کېږي. نو دا جهان‌بيني چې مرکزي مسأله يې د خدای او انسان رابطه ده، د ديني عقيدې په بناء او د عرفاني نوې افلاطوني فلسفې تر تاثير لاندې د انسان هستي په دوو برخو وېشي: ماده او معنی، جسم او روح. او بيا د انسان او خدای د رابطې صحيح پوهه يوازې د انسان په معنوي او روحاني اړخ کې لټوي ځکه چې په دې ذهني چوکاټ کې د انسان معنوي اړخ جګه او عالي مرتبه لري او کوم اړخ ته چې توجه نه کېږي او حتی د حقارت په سترګه ورته کتل کېږي، هغه مادي اړخ دی، جسمي واقعيت دی، او د انسان ژوند په طبيعي ماحول کې دی. نو ځکه تر ټولو جګ او عالي علم د مجرداتو او ميتافزيکي علم و او تر ټولو ټيټ علم د محسوساتو او فزيک علم ګڼل کېده.

وروسته له رنسانسه د غربي تمدن اساسي پرابلم بل شان بڼه غوره کوي. له دې عصره غربي انسان د انسان او ماوراء الطبيعي رابطې مسأله نه طرحه کوي او يوې مسألې ته توجه کوي او هغه د انسان او طبيعت رابطه ده. دا

نوې مسأله يانې د انسان او طبيعت د اړيکې مفکوره ډېرې نتيجې لري او ژور فکري او ذهني تحولات ترې را ولاړېږي. په دې نوي ذهني چوکاټ کې انسان په داسې دوو مادي او معنوي جلا اړخونو تقسيمېږي، چې په هغه کې د روحاني اړخ مرتبه جګه نه وي بلکې دواړه اړخه مساوي ارزښت او اهميت پيدا کوي او په معنوي اړخ کې هم هغو استعدادونو او ذهني فعاليتونو ته ارزښت ورکول کېږي چې د انسان او طبيعت د رابطې د فهم په لار کې مرسته وکړای شي. يانې فکر عقل او ادراک او له دې ذهني استعداد څخه په حسي تجربو کې په استفاده کول.

«د انسان او طبيعت رابطه» داسې لويه مفکوره ده چې ژوند په کې ارزښت ګڼل کېږي او د ژوند د تکامل او انکشاف هيله په کې پرته ده او دا د ژوند د تکامل او انکشاف هيله په خپل وار په طبيعت باندې د حاکميت او تسلط اراده راپيدا کوي او د فرمانروايۍ او حاکميت ارادي عملي وسيله هم عقلي پوهه، ساينس او تخنيک دی.

په لنډه توګه ويلی شو چې په غربي دنيا کې د رنسانس دورې تر مخه د فکر او فهم اساسي او بنيادي مسأله د انسان رابطه وه، له يو ماوراء الطبيعي قدرت سره او نورې ټولې په ژوند، طبيعت او اجتماع پورې مربوطې مسألې له دې زاويې څخه ليدل کېدې. مګر د رنسانس څخه را په دېخوا غربي نړۍ يوه نوې مسأله طرحه کړه چې هغه د انسان او طبيعت رابطه ده او دې مسألې ته خاصه توجه د دې باعث کېږي چې ساينس او تخنيک يو ډېر بې سابقه پرمختګ وکړي. وروسته هم د دې پرابلم په ارتباط غربي تمدن دوه نورې مهمې مسألې منځ ته را اچوي: چې يوه د انسان رابطه ده له اجتماع سره او بله يې د انسان رابطه ده له خپل ځان سره. د انسان

اجتماعي موجوديت ته توجه د اجتماعي، اقتصادي، سياسي او حقوقي علومو د انکشاف له پاره لاره هواروي او انساني فرد ته توجه، په روحي او نفسي علومو کې د پلټنې د نوې ساحې او د پوهې تازه موقفونه راپيدا کوي.

نوي فکري انقلابونه په لومړي قدم کې د ځينو نجومي انکشافاتو په لړ کې راپيدا شول. د نيکولای کوپرنيک دا نظريه چې ځمکه د عالم مرکز نه دی، يوه کوچنۍ سياره ده چې د نورو سيارو په شان د لمر په مدار کې چورلي. وروسته د کپلر او گاليله انکشافات د نجوم او فزيک په ساحه کې نوې جهان بينۍ ته يوه بنه ورکړه او انسان په ځان او جهان يو نوی نظر پيدا کړ. د رنسانس له شروع څخه دا نوې جهان‌بيني په درې اساسي مفکورو ودرېدله.

لومړۍ مفکوره دا ده چې عالم په مکان کې انتها نه لري، ځکه ځمکه يو طبيعي جسم دی. د شمسي نظام يو جز دی چې د دې نظام مرکز لمر دی. له دې لومړۍ مفکورې څخه دوې نوې نتيجې راوځي: د سکولاستيکې جهان بينۍ په خلاف نه ځمکه د عالم مرکز دی او نه انسان د خلقت غايه. او بله دا چې عالم په مکان کې انتها نه لري، نو د انساني پوهې ساحه هم په لايتناهي ډول پراختيا موندلی شي. په دې شان د منځنيو پېړيو د پوهې ثابت او محدود چوکاټ په ځای د انساني پوهې په مخ يو پراخه افق راپيدا کېږي.

دويمه مفکوره د روح او طبيعت د وحدت مفکوره ده. يانې دا چې روح له طبيعت څخه بيگانه دی. د مادي زندان بندي نه دی، بلکې روح او جسم د يو واقعيت دوه اړخه دي او د روح او جسم په شان هر شی په

طبیعت کې یو له بله متقابله رابطه لري او یو پر بل متقابل تاثیر کوي. د دې مفکورې مهمه نتیجه دا ده چې د انساني او طبیعي پېښو په جریان کې کومه اسرار امېزه منبع دخالت نه کوي بلکې هره پېښه د یو علت معلول دی او دا د علت او معلول سلسله د انسان له پاره د پوهې او درک وړ ده.

د انسان د فردي موجودیت، استقلال درېیمه مهمه مفکوره ده چې د دغې په بناء انساني فرد پخپله ارزش دی، یو په خپل ځان متکي واقعیت دی. یانې د انساني فرد ارزش او واقعیت نه په کومه قومي قبیلوي رابطه کې دی او نه په کوم خاص عقیدوي او دیني تعلق کې، بلکې د ده ارزش د ده په فکري او عقلي استقلال کې دی. د ده په فردي آزادۍ کې دی. له دې مفکورې څخه ورو ورو د سیاسي علومو او بشري حقوقو انقلابي مفاهیم راوځي. په عام ډول د غربي تمدن مهم خصوصیت او د دې تمدن د قدرت بنسټ همدا د انسان او طبیعت رابطې ته توجه ده. په طبیعت باندې د حاکمیت هیله د دې حاکمیت وسیله، یانې ساینس او تخنیک د غربي جهان بینۍ اساسي بنه تشکیلوي. له شروع څخه د دې جهان بینۍ بنیادي عنصر همدا ساینس او تکنالوژي ده. او د ساینس او طبیعي علومو بې سابقې انکشاف د فلسفي فکر له پاره نوي مواد او نوي محتویات راپیدا کړل، نوي سوالونه او ځوابونه منځ ته راغلل او په زړو مسألو نوې خبرې شروع شوې. علمي پلټنې، تخنیکې او صنعتي تولیدات چې په جلا او نامنظمه توګه پر مخ تلل، له نولسمې عیسوي پېړۍ څخه را پدې خوا یې یو له بله سره دومره ارتباط پیدا کړی دی چې یوه ساحه له بلې څخه جلا هېڅ توسعه نشي کولای او همدا د طبیعي علومو لوی

انکشاف له شپاړسمې عيسوي پېړۍ څخه د نولسمې پېړۍ تر آخره پورې د فلسفي فکر له پاره نوې موضوع ګانې را پيدا کړې.

فرانسس بيکن او رنه دکارت چې د نوې فلسفې لوی موسسان دي يوازې د نويو علومو خصوصيات او ځرنګوالی تعين او تشخيص کړ. له شپاړسمې عيسوي پېړۍ را په دېخوا په عام ډول فلاسفه يوازې د ساينس په ځرنګوالي، په علمي روش او

متود، د ساينس او ژوند په رابطه او د بشري عقل په باب په تفکر بوخت شول.

د بيکن فلسفي انقلاب په دې کې دی چې ده ميتافزيکي مجرد فکرونه سکولاستيکي فکري تګ لاره پرېښودې ده. د تجربي علومو او د دې علومو فکري کړنلارې ته يې پام وکړ او د نويو علومو روش او ميتود يې طرح کړ. د قدماوو اقتدار ته تسليم نشو او په علمي تجربه يې استناد وکړ او ويې ويل چې پوهان بايد لابراتوار ته پام وکړي، نه کليسا ته. ځکه چې د انسان د فکر او پوهې يوازينۍ وسيله تجربه او مشاهده ده او بس.

دکارت هم د قدماوو د اقتدار پر ضد او د سکولاستيکي بې نتيجې بحثونو په خلاف موقف ونيو او ويې ويل چې؛ انسان بايد پوهه او علم له خپل ځان څخه، د عالَم او طبيعت له کتاب څخه او د انسان له مطالعې څخه کسب کړي. دکارت د رياضياتو او د هندسې په بناء د علمي فکر د ميتود او روش بنسټ کېښود. د ده په نظر د فلسفې لومړنی پرنسيپ د انسان په خپل شعور کې موندل کېدای شي، نه د پخوانيو پوهانو په اثارو کې. دا لومړنی پرنسيپ دا دی Cogito ergo sum يانې «فکر کوم، فلهذا يم». يانې تفکر او وجود يو له بله سره يوه نه پرېکېدونکې رابطه لري. دکارت

ټولې طبیعي پېښې په ریاضي قوانینو کې متکي وګڼلې او ریاضیات یې د فزیکي علومو اساس کړ. او په دې شان یې د نوي ساینس تهداب کېښود. د ارسطو د زړې نظریې په بناء طبیعت له داسې مختلفو شیانو څخه جوړ و چې یو له بله سره یې کومه اساسي رابطه نه درلوده، بلکې هر شی په خپله لار خپلې غایې او هدف ته متمایل و. د دکارت د پرنسیپ په بناء برعکس په طبیعت کې هیڅ شی تصادفي، اتفاقي او اختیاري نه دی، بلکې هر څه د کلکو ریاضي قوانینو تابع دي او د بشري فکر په تاریخ کې دې انقلاب ته «کارتیزي انقلاب» وایي. له دکارت څخه وروسته ځینې نوي مهم اکتشافات؛ لکه د نیوټن، انیشټاین هایز بزګ او نورو اکتشافاتو سره په هره ساحه کې زړه جهان‌بیني بالکل پای ته ورسېده او نوې جهان‌بیني چې په فزیکي تجربو او ریاضي قوانینو یې اتکاء کوله، د هغې ځای ونیو.

په لومړۍ مرحله کې بېکن او دکارت سره فلسفي فکر د ساینس او تخنیک په ډګر کې د انساني عقل انکشاف ته توجه کوي او د تجربي او نظري علومو تهدابونه اېښودل کېږي او د انسان او طبیعت په رابطې زیاته پلټنه کېږي. مګر له دې مسألې سره یوه بله مسأله منځ ته راځي او هغه د انسان رابطه ده له انسان سره او په دې ساحه کې په اتلسمه پېړۍ کې او وروسته له هغه داسې متفکرین لکه هیوم، روسو او **کانت** په اجتماعي، سیاسي او اخلاقي علومو کې یو بل افق پرانیزي او په دې پرابلمونو نوې خبرې کېږي[12]. په نولسمه پېړۍ کې فلسفي تفکر له کارل مارکس سره د انساني فکر د انکشاف له پاره نور امکانات کشف کوي. په دې مانا چې

[12] د دې نظر تفصیل د کتاب په ضمایمو کې راغلی. رجوع وکړئ د اخلاقو او سیاست فلسفې ته.

د ټولنې په تنظیم او تغییر او بنیادي تحول کې د انسان عقل او اراده مهم تاثیر لري او د ټولنې دا بنیادي تحول چې د مارکس په نظر کې دی هغه د انسان د متقابلو روابطو بدلون نه دی، کوم چې د نولسمې پېړۍ پوهانو یوازې د اخلاقو او سیاست په ساحه کې محدود وګاڼه. د کارل مارکس په دې بنیادي تحول کې مهم عنصر اقتصادي ژوند دی او د انسانانو په منځ کې د اړیکو بنیادي تحول په دې کې دی چې انساني وګړي په اقتصادي تولیداتو کې په صحیح توګه اشتراک ولري او د کار او زحمت حاصل په برابره او واقعي توګه توزیع شي.

د انسان او طبیعت د رابطې په لړ کې د عیسوي نولسمې پېړۍ یو بل لوی متفکر د یادونی وړ دی او هغه چارلس داروین دی. ده د خپلو تحقیقاتو په نتیجه کې د ژوند او ژوو له پاره د طبیعي تکامل یوه نظریه وړاندې کړه او ژوند یې د طبیعي ماحول مولود وګاڼه چې له ابتدایي مراحلو څخه جګو مراحلو ته تدریجي ارتقایي حرکت کوي او انسان یې د دې طبیعي تکامل یوه جګه مرحله وبلله. د داروین د نظریې په بناء او د نوې جهان بینۍ په اساس انسان د طبیعت یو نه جلا کېدونکی جز دی. په دې شان داروین له اسماني منبع سره د انسان رابطه بالکل شکوي او انسان په طبیعت پورې تړي.

په فلسفي افکارو کې وروستی مهم انقلاب د نولسمې پېړۍ په پای کې د فریدریک نیچه[13] فلسفه ده، چې د شلمې پېړۍ په ننني فکري جریانونو یې ډېر ژور تاثیر کړی دی. دی د عقل په عالمي ارزش او قدرت انتقاد کوي او وایي چې عقل یوازې د انسان په ژوند تلسط او حاکمیت نه لري.

---

[13] رجوع دې وشي د دې کتاب په ضمایمو کې د اخلاقو فلسفې ته.

که عقل د نورو غير عقلي پېښو سره مقايسه کړو نو مالومه به شي چې عقل د فلسفي تفکر يوازينی وسيله او يوازينۍ مهمه موضوع نه ده او د انسان په ذهن کې د فلسفي فکر له پاره له عقل څخه نورې پراخې او ژورې موضوع ګانې کشفوي. د ده په نظر د انسان په ژوند کې دې مهمو غير عقلي پېښو ته پام نه کول او اهميت نه ورکول يوازې د ځان غولول دي او بس. دلته هغه درېيمه مسأله طرح ده، يانې د انسان رابطه له خپل نفس سره او په دې ساحه کې د نيچه دغه مهمه مفکوره د فرويد په اثارو کې په علمي بڼه راښکاره کېږي. په انساني علومو کې د تحت الشعور کشف ډېر ستر انقلاب ګڼل شوی دی او د نووو او تازه پلټنو او مطالعاتو له پاره يې لار پرانيستې ده. فرويد ثابتوي چې د هر فرد عقلي شعور يو ډېر محدود او نارسا قدرت دی او سړی نشي کولای چې د دې په وسيله له يوې خوا د خپل ژوند ټول تېر شوي مراحل وپېژني او له بلې خوا خپل عواطف او هيجانونه د خپلې ارادې او فرمان لاندې راولي، ځکه چې په لاشعور کې داسې انرژي او قدرت موجود دی، چې پخپله عقل يې په مستقيم او غير مستقيم ډول تر تاثير لاندې دی.

له نيچه او فرويد څخه وروسته د نوې فلسفې په لړ کې وجودي فلسفې (Existensialim) تازه خبرې راوړې دي. د دې خبرو تازګي ته د هغه چا پام کېږي، چې په اروپا کې د ساينس او عقلي اصالت د څو پېړيو تسلط په نظر کې ولري. وجودي فلسفې په ډېره زياته پيمانه د انسانانو په منځ کې محسوسو متقابلو روابطو ته توجه کوي او وايي چې د انسان رابطه له بل سره او دا شان رابطه له ځانه سره دوه مسألې دي چې يو بل پورې کلکې تړلې دي.

د بل موجودیت په انساني فردي شعور کې اساسي اهمیت لري. هر فرد له نورو سره د متقابلو اړیکو په نفسي زنځیرونو کې تړلی دی او له دې رابطو څخه بهر انساني فردي موجودیت بې مفهومه او بې مانا کیږي. ځکه چې هر فرد یوازې او د خپل ذهن په ژور تل کې خپل ځان ته د نورو په نظر ګوري. د وجود فلسفه په نوي رنګ هغه اجتماعي او نفسي پیښې څېړي چې روسو او مارکس پرې خبرې کړې دي. دا فلسفه هڅه کوي، چې انسان د یو ژوندي محسوس واقعیت په حیث مطالعه کړي او د عقلي اصالت طرفدارانو په شان یې یوه مجرده عقلي مفکوره نه ګڼي.
له دې خبرو سره بیا هم د غربي جهان بینۍ ستر خصوصیت همدا ساینس او تخنیک او علمي ذهنیت دی، چې د څو سوو کالو په دوران کې یې په شعور او تحت الشعور کې نفوذ کړی دی او دا ذهنیت هم د تسلط او قدرت په اراده متکي دی: په طبیعت تسلط، په اجتماعي چارو تسلط او په نفسي پیښو تسلط. او دلته د اختیار مسأله په واضحه توګه طرح ده.
اوس نننۍ فلسفه ځان په خیالي، سیاسي او اخلاقي دنیاګانو نه غولوي او داسې فکري تمایلات ورته پای ته رسېدلي ښکاري. په نننۍ فلسفه کې هغه فکرونه او ایډیالوژي‌ګانې چې په کوم اقدار او پټو سترګو عقیده بناء وې، د انحطاط په لوري تللې دي. حتی هغه ایډیالوژي‌ګانې چې ظاهراً ځانته علمي وایي او په واقعیت کې په عقیده او اقدار ولاړې دي او د پخوانیو خیالي دنیاګانو (فاضلي مدینې) په نوې بڼه برېښوي، د انتقاد په نظر لیدل کیږي.
دا وو د مغرب دنیا په فکري سیر باندې یو لنډ او اجمالي نظر. او کومې خبرې چې څو کاله په خوا په دې کتاب کې د جبر او اختیار په باب

شوي دي، هغه ټولې د دې غربي نوې جهان بینۍ په اساس دي او د جبر او اختیار مسأله په کې د انسان او ماوراء الطبیعت د رابطې په اساس نه ده څېړل شوې، بلکې یوازې د انسان او طبیعت، د انسان او نفس او د انسان او اجتماع د اړیکو په چوکاټ کې ورته کتل شوي دي. دا اثر د فکر او میتود، شکل او ساختمان په لحاظ د هېگل له دیالکتیکي روش څخه الهام اخلي او محتویات یې د ځینو مهمو طبیعي، اجتماعي او نفسي نویو پلټنو په بنا دي. هیله ده چې د فلسفې شاګردانو او نورو د فلسفې دوستانو ته په کار شي.

کابل - د سلواغې ۲۵/ ۱۳۵۲

مقدمه

د جبر او اختیار یوه داسې مسأله ده چې قرنونه پرې بحث شوی. خو د افکارو په دنیا کې هر عصر او هره زمانه د خپلو خاصو اقتصادي، اجتماعي او کلتوري شرایطو په بناء په زړو مسایلو نوي فکرونه کوي. نو ځکه د اوسني عصر د فلسفي جهان‌بیني په بناء د جبر او اختیار په اړه نوې خبرې کېدای شي...

د جبر او اختیار مسأله یوه داسې مسأله ده چې قرنونه پرې بحث شوی دی او اوس هم پرې بحث کېدای شي، دا ځکه چې فلسفي مسایل زړښت نه لري. تر څو چې انسان انسان دی، دا مسایل به فکر ته ورلوېږي، فکر به پرې کوي او د حل لار به يې لټوي، نو دلته به دا سوال را پيداشي: که د جبر او اختيار مسأله زړه وي، نو په دې باره کې خبرې کول به هم غير له تکراره بل څه نه وي. نو په ځواب کې به ووايو. هغه څه چې د زمانې په جريان کې واقع دي که طبيعت دی، که جهان دی، که انسان، ځان نه تکراروي. ظاهراً شپې او ورځې، يو له بل سره شباهت لري، موسمونه پرله پسې راځي او يو بل ته ورته دي، يو ډول طبيعي حوادث بيابيا ليدل کېږي، مگر په حقيقت کې هره گړی چې تېرېږي بيا نه راځي. د درياب هره څپه چې ځي، نور هېڅکله هغه څپه بيا نه راگرځي. د انسان په تاريخ کې هم يو قدم په شا تگ نشي کېدای او تاريخي وقايع بيا نه تکرارېږي.

هر عصر خپل مخصوص اقتصادي، اجتماعي او سياسي شرايط لري، چې هېڅکله په خپل حال نه پاتې کېږي او تغيير کوي، همدارنگه د افکارو په دنيا کې هر عصر او هره زمانه په زړو مسايلو تل نوي نوي فکرونه کوي. مثلاً د جبر او اختيار په مسأله ارسطو او هېگل دواړو خبرې کړې دي. مگر دا خبرې يو شان نه دي. ځکه چې د دې دوو فکرونو د عصر شرايط سره فرق لري او کوم د پوهې وسايل چې د زمانې تحول د هېگل په لاس کې ورکړي وو، ارسطو سره نه وو. همدارنگه کوم د پوهې افق چې نن زموږ په مخ کې پرانيستل شوی دی، هېگل نه درلود. همدا سبب دی چې په زړو مسايلو تل نوي فکرونه کېدای شي.

I

اوس به وګورو چې د جبر او اختیار مسأله له څه قراره ده او مانا یې څه ده؟ د هر فلسفي فکر لومړی او اساسي هڅه دا ده چې یو سوال په سمه توګه طرح شي او د سوال په طرح کېدو یو اساسي انتقادي نظر واچول شي. ځکه چې د یو سوال حل د دغه سوال په صحیح طرح کېدو پورې اړه لري. د یو غلط سوال له پاره صحیح ځواب نشي پیدا کېدای، تر څو چې لومړی سوال صحیح نه شي. تر ټولو لومړی په یو سوال کې هله مانا را پیدا کېدای شي چې یو څو مشخص مفاهیم یو له بله سره مشخصې رابطې پیدا کړي، یانې یو مفهوم په جلا او مجرد شکل مانا نشي پیدا کولی تر څو له یو بل مفهوم سره یوه معینه رابطه قایمه نکړي. د مبهم سوال مثال به داسې وي: جهان یانې څه؟ انسان یانې څه؟

دا دواړه سوالونه مبهم دي ځکه چې په هر یوه کې یو مفهوم په جلا او مجرد شکل پروت دی، بل کوم مشخص مفهوم نشته، چې رابطه ورسره ټینګه کړي، ځکه: «یانې څه» یوازې د پوښتنې علامه ده او پخپله کوم مفهوم نه دی. لومړی باید په «یانې څه» انتقاد وشي او پوښتنه وشي چې د «یانې څه» څخه مراد څه دی؟

فلسفي سوال هله طرح کېږي چې په مفاهیمو کې حرکت او جنبش را

پیدا شي. او که سوال غلط طرح شي، نو فکر له ځایه نه خوځیږي او د سکون په حالت کې پاتې کیږي. او یا د تخیلاتو او تصوراتو لار نیسي او فکر صحیح په کار اچول همدې ته وایي چې انسان د فکر اصلي او حقیقي حرکت او ژوند پیدا کړي. ځکه چې هر فکر ځانته ژوند او حرکت لري او د افکارو له حرکت او تصادم څخه حقیقت راوځي.

همدارنګه که موږ ووایو: «جبر او اختیار یانې څه؟» دا یو مبهم سوال دی او موږ مجبور یو چې په یو بل شکل یې طرح کړو او مثلاً ووایو: «انسان مجبور دی که مختار؟» دلته موږ یو نوی مفهوم یانې «انسان» په مسأله کې داخل کړ او سوال لږ څه له ابهام څخه راووت او د «انسان» او «جبر»، «انسان» او «اختیار» په مفکورو کې څه رابطه او حرکت را پیدا شو. اوس که موږ د دې مفاهیمو حرکت ته په ځیر وګورو، نو را مالومه به شي کوم تصادم چې د دوی په منځ کې واقع کیږي، د دې تصادم په نتیجه کې دا دواړه مفاهیم، انسان او جبر له یوې خوا، انسان او اختیار له بلې خوا یو په بل کې ننوځي او یو نوی مفهوم ترې جوړیږي په دې ډول: «مجبور انسان»، «مختار انسان» او زموږ طرح شوی سوال بیا خپل د اولني مفهوم حالت ته راګرځي، په دې شکل: «مختار انسان یانې څه؟»، «مجبور انسان یانې څه؟» دلته بیا موږ ته په کار دی چې د «یانې څه» په ځای «نور څه» داخل کړو، چې په افکارو کې بیا حرکت را پیدا شي او زموږ سوال مانا راپیدا کړي. نو به وایو: مجبور یا مختار انسان د څه شي په مقابل کې؟ د دې «څه شي» له سر سري تحلیل څخه دا لاندې مفاهیم راوځي: مجبور یا مختار انسان د طبیعت په مقابل کې، د ماوراءالطبیعت په مقابل کې، د خپل ځان په مقابل کې، د بل انسان په مقابل کې... په دې ډول د جبر او

اختيار په مسأله کې جلا جلا جنبې را پيدا شوې او موږ اوس کولای شو په هرې يوې جلا جلا بحث وکړو؛ په دې شان:

۱. د انسان رابطه له طبيعت سره

يانې په دې طبيعت کې چې هر څه د يو نظام لاندې دي او هر شی د علت او معلول د قانون تابع دی، د انسان موقعيت څه دی؟ آيا انسان هم د طبيعي اشياوو په منځ کې يو شی دی او په خپله هستۍ، په خپلو اعمالو کې د طبيعي جبري قوانينو پيروی کوي او له ځانه کومه اراده او کوم اختيار نه لري؟ او يا دا چې انسان يو استثنايي موجود دی او د علت او معلول له دايرې څخه يوه مختاره هستي ده؟

۲. د انسان رابطه له خپل نفس سره

يانې د انسان د جبر او اختيار حس يا فکر څه نفسي بنياد لري؟ دلته به موږ انسان د يوې مجردې کُليې په حيث په نظر کې نه نيسو، بلکې په محسوس ډول به انساني افرادو ته گورو. د نفسي حوادثو له پلوه ټول انساني افراد يو شان انکشاف او تحول نه کوي، ځينې عوامل به انسان د خپلې نفسي غلامۍ په زنځير وتړي، يانې موږ به دا سوال څېړو چې د نفسي نشو نما له لحاظه کوم انسان ته موږ مجبور ويلای شو او کوم ته مختار؟

۳. د انسان رابطه له بل سره

دلته موږ د انسان يوه محسوسه جنبه تر نظر لاندې نيسو، رښتيا هم انفرادي انسان يو داسې مجرد او مبهم موجود دی، لکه يوه انفرادي مفکوره.

انسان هله مانا پیدا کوي او واقعیت یې هله څرګندېږي، چې له نورو سره په رابطه کې شي. په حقیقت کې د انسان هستي یوه داسې رابطه ده چې له نورو سره قایمېږي او له دې رابطې څخه بهر د انسان حقیقت له منځه ځي. مګر دا رابطه له ټولو څخه لومړی یوه شدیده مجادله ده چې هر فرد یې د خپل شخصیت د تائید او ثبوت له پاره کوي. د انساني افرادو شخصیتونه یو له بل سره تصادم کوي. هر شخصیت د خپل تایید له پاره د بل پېژندګلوی ته محتاج دی او هر یو خپل اختیار د بل په مجبوریت کې لټوي. دلته جبر له اختیار سره تصادم کوي. ګورو به چې له دې تصادم او مجادلې څخه څه راوځي.

زموږ د بحث په عنوان کې دوه نکتې داخلې دي: یوه د جبر او اختیار مسأله ده او بله د دیالکتیک مفکوره ده. ویل کېږي چې په هر څه کې موږ دیالکتیکي رابطه موندلی شو. موږ د خپلې څېړنې په ترڅ کې دا کوښښ کوو، چې ریښتیا هم داسې یوه رابطه د جبر او اختیار د مسألې په جلا جلا جنبو کې پیدا کېدای شي او که نه؟

مګر مخکې له دې چې په خپل اصلي مبحث کې داخل شو، لازمه ده چې د دیالکتیک په مفکوره یو څه رڼا واچوو او څه نا څه پوه شو چې دیالکتیک څه ته وایي؟ او دیالکتیکي رابطه څرنګه قایمیدای شي؟

II

ديالکتيک څه ته وايي؟

د ديالکتيک مانا جدل او مناظره ده. په زړه فلسفه کې هم په دې مانا پروت دی. د حقايقو د کشف له پاره د جدل لار اول د لومړي ځل له پاره سقراط پرانيسته. سقراط به خلک په کوڅه او بازار کې را نيول، سوالونه به يې ترې کول. بحث به يې ورسره کاوه، د بحث او جدل په وسيله به يې خلکو ته ځينې حقايق ښوول. سقراط هېڅکله نطقونه او وعظونه نه کول، مقالې يا کتابونه يې نه ليکل. يوازې له خلکو سره به يې خبرې کولې. سقراط د حقايقو پلټنې له پاره د جدل لاره غوره کړې وه. افلاطون هم د دې سبک پيروي وکړه. دی په خپلو اثارو کې همېشه سقراط ښيي چې له خپلو دوستانو سره په بحث بوخت دی، له يو سوال څخه بل سوال پيدا کېږي، له يوې موضوع څخه بله موضوع منځ ته راځي، له تائيدونو څخه ترديدونه راوځي، همدارنګه د بحث او جدل په وسيله نوي نوي حقايق را پيدا کېږي. د جدل يا ديالکتيک يوه مانا خو دا بحث او يا ډيالوګ دی، مګر د افلاطون په نظر يوه بله منطقي مانا هم لري او هغه دا ده چې د جدل په وسيله فکر له ابتدايي مفاهيمو څخه لوړو مفاهيمو ته خېږي، له ټيټو فقرو څخه جګو فقرو ته پورته کېږي،

یانې په عمومي ډول دیالکتیک د فکر هغه حرکت ته وایي چې فکر له محسوساتو څخه مجرداتو ته پورته بیایي.

ارسطو د جدل[14] او تحلیل[15] په منځ کې فرق کوي. د ده په نظر کې د تحلیل موضوع اثبات دی: یانې داسې یو استنتاج چې په حقیقي اساساتو بناء وي. او جدل د احتمالي عقایدو په باره کې استدلال دی. دلته دیالکتیک په منفي مانا استعمال شوی دی.

کانت هم دیالکتیک په دې منفي مانا را اخلي. دده په عقیده دیالکتیک وهمي استدلال نه دی. او داسې تعریف یې کوي: دیالکتیک د ظواهرو منطق دی. دا ظواهر څو ډوله دي:

لومړی: منطقي ظواهر؛ لکه سوفسطایي استدلالونه.

دویم: تجربي ظواهر؛ لکه د سپوږمۍ غټ والی په افق کې.

دریم: ماورالطبیعي ظواهر، لکه ماورا الطبیعي وهمونه.

په دې ډول چې د کانت په عقیده انساني فکر سره دا ګومان او وهم پیدا کېږي چې ماوراء الطبیعي حقایقو ته رسېدای شي او په روح، جهان او خدای باندې مطلقه پوهه پیدا کولی شي. کانت وایي چې انساني فکر د خپلې پوهې په دې ساحه کې له یو بې نتیجې بې انتها جدل سره مخامخ کېږي چې هېڅ کوم حقیقت ته نشي رسېدای.

په ننني فلسفه کې د دیالکتیک نوې مانا هېګل کشف کړې ده. هېګل په دیالکتیک کې یوه ژوره مانا کېښوده. د ده په نظر دیالکتیک د عقل او فکر د حرکت قانون دی. فکر او عقل د دې قانون په اساس حرکت کوي.

---

[14] Dialectique

[15] Analytique

مګر دا قانون يوازې د افکارو په دنيا کې جاري نه دی، بلکې د ټولې هستۍ او عالم قانون دی. د دې قانون مانا دا ده چې متضاد شيان يو له بله سره جدا کېدای نشي.

فکر د اضدادو او تناقضاتو په زور روان دی. عالم د اضدادو او تناقضاتو له برکته هست دی. نو ځکه هېګل وايي چې فکر بايد له اضدادو او تناقضاتو څخه ونه ويرېږي او ډډه ترې ونه کړي. رښتيا هم فکر همېشه ويرېږي چې له خپل ځان سره ضد او نقيض واقع نشي. او د دې وېرې له سببه فکر همېشه ځان په يوه مفهوم کې راګيروي. مثلاً کله چې ووايي: هستي شته، نو له نيستۍ څخه انکار کوي، ځکه چې دا خو ويلای نشي چې هستي هم شته او هم نشته او يا کله چې ووايي چې انسان مجبور دی نو بيا ورته په اختيار قاليدای نشي. او واقعيت دا دی چې هستي غير له نيستي څخه هستي کېدای نشي. که انسان مختار نه وي، نو ځان ته په جبر نشي قايلېدای. هېګل موږ ته راښيي چې که د تناقضاتو په منځ کې رابطه نه وای هېڅ شی به نه وای، انسان به نه وای، فکر به نه وای، کاينات به نه وای، ژوند به نه وای، لنډه دا چې هستي به نه وای. که رڼا نه وای، تورتم به نه وای، که سپين نه وای تور به نه وای، که مرګ نه وای، ژوند به نه وای. نو ځکه هېګل وايي: «په ژوند کې د مرګ تخم پروت دی او په خپل ځان کې هر متناهی متناقض دی»[16]. اضداد او تناقضات يو ښکاره واقعيت دی. د عالم او ژوند اسرار هم په دې کې دي. يوازې موږ دا کشف کړو چې د تناقضاتو په منځ کې څه رابطه موجوده ده؟

د هېګل په نظر دا رابطه ديالکتيکي ده. اضداد يو له بله راپيدا کېږي. يو

[16] Hegel-Encyclopedie P. 18.

بل نفي کوي. او د اشیاوو د موجودیت علت هم په دې نفي کې دی. په طبیعت کې هر شی دوه جنبې لري: مثبت او منفي، جذب او دفع، عشق او نفرت. او همېشه د دې دوو جنبو په منځ کې مجادله روانه ده.

د هستۍ تهداب هم په دې دایمي مجادلې او تصادم ولاړ دی. له مثبته څخه منفي راولاړېږي او د دواړو له مجادلو څخه یو دویم واقعیت را پیداکېږي. د هېګل په نظر د هر شي په موجودیت کې همېشه درې مرحلې لیدل کېږي:

اوله د مثبیت مرحله ده، دویمه د نفي مرحله ده او درېیمه مرحله کې منفي او مثبت سره یوځای کېږي، یو نوی ترکېب ترې پیدا کېږي او دا نوی ترکېب د اشیاوو واقعي موجودیت دی. همدارنګه د افکارو په دنیا کې هره مفکوره خپل ضد را پیدا کوي، هره مفکوره په لومړۍ مرحله کې خپل تایید کوي، په دویمه مرحله کې خپله نفي کوي او په دریمه مرحله کې خپله نفي نفي کوي. یانې د تایید او نفي له ترکیب څخه حقیقي مفکوره منځ ته راځي او بیا دا حقیقي مفکوره د یو بل دیالکتیکي حرکت اوله مرحله کېږي، ځان تاییدوی بیا ځان نفي کوي او بیا یوې درېیمې جګې مرحلې ته پورته کېږي. په دې شان افکار د دیالکتیکي حرکت په وسیله له ټیټو مراتبو څخه په تدریج د لوړو حقایقو په لوري قدم پورته کوي.

هېګل د خپل مشهور منطق شروع هم د دیالکتیک په درې اساسي مرحلو کوي: د دیالکتیک اوله مرحله هستي ده. او دا د تایید (these) مرحله ده، مګر که موږ د هستۍ مجرد او خالص مفهوم تحلیل کړو، د

نیستی مفهوم ترې راولاړیږي[۱۷] او د هستی تایید ځان پخپله نفي کوي. او فکر د دیالکتیک په دوهمه مرحله کې داخلیږي چې هغه د نفي مرحله ده یانې (antithese). د دې تایید او نفي له تصادم څخه یوه دریمه مرحله راوځي چې هغه د منفي او مثبت ترکیب دی یانې (Synthese). یانې د هستی او نیستی له تصادم څخه یو دریم ترکیبي حقیقت منځ ته راځي چې هغه «کېدل»[۱۸] دي. نو د هېګل د منطق لومړنی او اساسي دیالکتیکي مرحلې دا دي: اول هستي، دویم نیستي، دریم کېدل.

د «کېدلو» په مفهوم کې هستي او نیستي دواړه موجودې دي. هر شی هم هست دی او هم نیست او نه هست دی او نه نیست. بلکې د «کېدلو» په حالت کې دی، په حرکت کې دی. او که موږ هر حرکت ته په غور وګورو هم هستي ده او هم نیستي. مثلاً ژوند یو حرکت دی او که موږ د ژوند هره لمحه تحلیل کړو، هستي او نیستي په کې دواړه موجودې دي، مرګ او ژوند په کې دواړه غاړه په غاړه دي. زموږ د ژوند هره شیبه د سترګو په رپ کې له منځه ځي او په تېره شوې زمانه کې محوه کیږي او بله لمحه ترې راولاړیږي. موږ په هره لحظه کې مرو، د دې له پاره چې ژوندی پاتې شو. که موږ شونډې بېرته کړو او ووایو: «زه یم». موږ به لا دا تکی ویلای نه وي چې لحظه به تېره وي او زموږ د هغې لحظې هستي به نیستي شوې وي. یانې کله چې زه ووایم: «زه یم» باید فوري علاوه کړم: «زه وم» او هغه څه چې په یوه لحظه پخوا وم نه یم. یانې «زه یم، زه

---

[۱۷] دا تحلیل چې څه رنګ د هستی له خالص او مجرد مفهوم څخه د نیستی مفهوم راوځي مفصل بحث غواړي، چې د دې بحث په چوکاټ کې نه ځاییږي. د دې موضوع لپاره دې رجوع وشي:

Hegel Scinece de la logique

[۱۸] د هېګل جرمنی اصطلاح Werden په فرانسوي: Devenir په انګلیسي: Becoming.

نه یم» او دوهم تائید، یانې د لومړني تائید نفي په خپله زمانه له منځه وړي او نفي کوي یې ځکه زه نه شم ویلای چې یم او نه شم ویلای چې نه یم، هم یم او هم نه یم. نه دا یم، نه هغه یم. بلکې یو دریم حقیقت یم چې هغه له هستۍ او نیستۍ، له مرگ او ژوند څخه مرکب حقیقت دی.
او دا حقیقت د کېدلو او حرکت په مفهوم کې پروت دی.
دیالکتیک سفسطه نه ده او له سفسطې څخه ډېر فرق لري. فرق یې په دې کې دی لکه چې هیگل وایي[19]: سفسطه غواړي چې ځینې جلا یو طرفه او مجرد مشخصات د حقیقت په حیث په نورو وقبلوي او دا هم د شخص د آني او فوري منافعو په اساس. مثلاً زما اعمال زما د ژوند اساسي جنبه ده او زه ویلای شم چې زه باید ژوند وکړم او د خپل ژوند له پاره وسایل ولرم چې استفاده ترې وکړم. که د دې پرنسیپ په بناء زه یوازې د خپلو شخصي منافعو په اساس استدلال وکړم او ووایم چې زه کولای شم چې هم غلا وکړم هم جنایت او هم خپل وطن ته خیانت، نو دا به سفسطه وي. دیالکتیک له دې ډول تفکر سره په بنیاد کې فرق لري، ځکه چې دیالکتیک د یو عمل او یو شي ټول هغه روابط په نظر کې نیول دي کوم چې دا عمل او دا شی له خپل ځان سره، له ماحول سره او له جهان سره لري.

د هېگل د مکتب د انحلال څخه یوه بله فلسفه راووته، چې د هېگل دیالکتیک ته یې یوه بله مهمه مانا ورکړه. دا فلسفه نن د کارل مارکس په نامه یادېږي. مارکس وایي: «زما دیالکتیکي میتودونه یوازې په تهداب کې د هېگل له متود څخه فرق نه لري، بلکې د دې میتود مخالف قطب

[19] Hegel-Encyclopedie P. 18.

دی. د هېګل په نظر د فکر حرکت چې دی ورته د فکر یا روح په نامه یو شخصیت قایل دی، د واقعیت خالق دی او واقعیت د فکر حادثي شکل دی. زما په نظر برعکس د فکر حرکت د واقعي دنیا انعکاس دی چې د انسان مغزو ته انتقال شوی او هلته یې ځای نیولی دی»[20].

په صورت کې د هېګل او مارکس دیالکتیک یو شان مراحل لري. مګر ماده کې سره جلا دي. هغه دیالکتیکي مراحل چې د هېګل په فلسفه کې یوازې د روح او فکر په ساحه کې لیدل کېږي، مارکس یې په واقعي دنیا کې کشف کوي او ثابتوي چې دیالکتیکي قانون څرنګ چې په روحي حوادثو کې لیدل کېږي، همدا شان په طبیعي، اجتماعي او اقتصادي حوادثو کې هم جاري دی. د هیګل په نظر د هر دیالکتیکي حرکت تهداب او منشا روح ده. د مارکس په عقیده روحي حوادث فرعي دي او د واقعي دنیا د دیالکتیکي حرکت انعکاس دی، د انسان په مغزو کې. نو ځکه مارکس وایي: «د هیګل په فلسفه کې دیالکتیک په سر روان دی. کافي ده چې په پښو یې ودروو، د دې له پاره چې یو معقول شکل پیدا کړي»[21]. یانې د هیګل فلسفه کې د ټولې واقعي دنیا د حرکت او تحول تهداب او اساس یو داسې مطلق فکر دی چې د انسان له مغزو څخه مستقل د خپل انکشاف او تکامل وخواته روان دی. ویلای شو چې دا فکر د جهان او کایناتو حقیقي روح دی. دا روح په مبداء کې ځان نه پېژني، په ځان او شعور پوهه نه لري، ځان ترې بیګانه شي او طبیعت ترې جوړ شي او د طبیعي جبر په جامو کې ځان راښکاره کوي.

[20] K. Marx. de capital.T. 1 – P. 29.

[21] K. Marx. de capital.T. 1 – P. 29.

د تکامل له ډېرو مراحلو څخه تیرېږي، تر څو چې روح په انسان کې خپل شعور ته را ورسېږي. د روح دا شعوري مرحله انساني تاریخ دی چې په هغه کې مطلقه روح په تدریج مطلق شعور او مطلقې پوهې ته رسېږي، یانې هغه دیالکتیکي حرکت چې په واقعیت کې موندل کېږي، د مطلقې روح حرکت دی، د یو مطلق شعور و خوا ته. مارکس دا تناسب چپه کوي په دې شان: زموږ د مغزو افکار، د اشیاوو انعکاسونه دي، نه دا چې واقعي اشیاء د مطلق فکر د یوې مرحلې انعکاس دی.

په دې ډول دیالکتیک د حرکت د عمومي قوانینو علم دی چې هم خارجي دنیا کې او هم د انسان په فکر کې جاري دي[22]. دا دیالکتیکي قانون درې مهم شکلونه لري: لومړی - د کمیت تبدیلېدل په کیفیت او د کیفیت په کمیت.

دویم - د اضدادو نښتل یو په بل کې.

دریم - د نفي نفي قانون[23].

لومړی - د کمیت او کیفیت قانون

د طبیعي او اجتماعي حوادثو په جریان کې تل کمیت په کیفیت بدلېږي او کیفیت په کمیت. په کیفیت کې تحول هله پیداکېږي چې په یوه معینه او ټاکلې اندازه په کمیت کې تغییر راشي. په طبیعت کې تل د کیفیتي اختلاف اساس په جلاجلا کېمیاوي ترکیبونو او د حرکت په مختلفو اندازو او اشکالو کې پروت دی او هېڅ امکان نه لري چې د یو شي په

[22] Marx. Engles. Etudesphilosopiques. P. 44.

[23] F. Engles. Dialectique de la nature PP. 72 – 78.

کيفيت کې فرق راولو او کميت کې هيڅ فرق را نشي، مثلاً موږ د کيفيت په لحاظ د اوبو په نامه يوه سَيَاله، بې رنګه، بې بويه او بې شکله ماده پيژنو چې کميت په لحاظ د (H2O) کېمياوي ترکيب لري. که د دې ترکيب په کميت کې يو ډېر جزيي فرق راشي، ياني د هيدروژن کوم اتوم کم او يا د اکسيژن کوم اتوم ور زيات شي، نو بيا هغه ماده چې د کېفيت په لحاظ اوبه ورته ويل کېږي نه وي پاتې او بالکل به بل څه ترې جوړ شي. هيګل په خپله مثال راوړي او ليکي: په اول کې د اوبو د حرارت درجه په نسبتي ډول د اوبو مايعيت ته چندان فرق نه کوي، مګر که موږ د اوبو حرارت يا ډېر زيات يا ډېر کم کړو، نو بالاخره يوې داسې نقطې ته رسيږو چې دا د اتصال حالت تغيير کوي او اوبه په بخار بدلېږي او يا يخ ترې جوړېږي[24].

له دې څخه دا لاندې عمومي قانون راوځي: په کميت کې يو سلسله کوچني تغييرات بالاخره په کميت کې يو انقلاب راولي. دا قانون چې په طبيعي علومو کې ښکاره دی، په اجتماعي او نفسي ساحو کې هم تطبيقېږي. په کم څه زياتوالي او لږوالي کېدای شي چې صحيح غلط شي او عدالت ظلم شي. همدا شان کله چې يو دولت توسعه پيداکړي او د نفوسو شمير يې زيات شي، له قوانينو او تشکيلاتو څخه بل څه جوړېږي. د يو دولت د لوی والي له پاره يوه ټاکلې اندازه ده، چې له هغې څخه ها خوا منحل کېږي. او هغه تشکيلات او قوانين چې په يوه معينه اندازه کې د خوشبختی او د قوت سبب و، د ضعف او انحطاط سبب

[24] Hegel. Logique. P. 383.

کېدای شي[25].

دويم - د اضدادو ننوتل يو په بل کې:

څرنگ چې مو ورته مخ کې اشاره وکړه د هستۍ هره جنبه، د حرکت هر شکل او د مادې هر حالت د مخالفو قطبونو د همزيستۍ او د دې قطبونو په منځ کې د ديالکتيکي متقابلې رابطې جذب او دفعې له برکته وجود لري. د مثبت او منفي قطب تضاد او جدايي د دوی په متقابله رابطه او اتحاد کې دی. او په معکوس ډول د دوی اتحاد په جدايي کې دی. او متقابله رابطه د دوی په تضاد کې ده. دا دواړه متضادې قوې هېڅکله يو له بل څخه جدا کېدای نشي. په کايناتو کې نه د دې دواړو قواوو په منځ کې کوم ثابت او تغيير ناپذيره توازن قايميدای شي او نه داسې کېدای شي چې يوه قوه د جهان په يوه برخه حکمراني وکړي او بله قوه په بله برخه. د کايناتو نيستي به هم په دې جلا کېدو او توازن کې وي. د مثال په ډول کې يو مقناطيس موږ په منځ کې نيم کړو، نو داسې نه کېږي چې يو خوا مثبت قطب پاتې شي او بل خوا منفي، بلکې په دواړو برخو کې دا دوه قطبه فوراً را پيدا کېږي.

د اخلاقو، احساساتو او افکارو په دنيا کې هم دا قانون جاري دی. ښه له بدو څخه نشي جلا کېدای، ښکلا له بد شکلۍ څخه، عدالت له ظلم، غم له ښادۍ، صحيح له غلط څخه ... دا به غير ديالکتيکي او غلط فکر وي چې يو چا ته يا يو شي ته مطلق ښه يا بد ووايو. ځکه تجربه ثابتوي، چې هيڅ څوک يا هيڅ شی مطلق ښه يا بد نه دی، بلکې دوه متضاد

[25] د هېگل ذکر شوی «منطق»: ص ۳۸۳ - ۳۸۴.

قطبونه په هر چا او هر شي کې موندل کېږي. همدا شان روحي حوادث خپل دیالکتیک لري. موږ ته مالومه ده چې مثلاً ډېره زیاته خوشحالي په غم بدلیږي او زړه چې د ډېرې خوشحالۍ ډک شي اوښکې تویوي.

درېیم - د نفي نفي قانون:

په دیالکتیک کې نفي یو ساده «نه» ویل نه دی، د یوې مفکورې حذفول په یو ټکي خط راښکل نه دي. په دیالکتیکي قانون کې نفي یو جلا مخصوص او مهم رول لوبوي. دلته له نفي څخه تایید راوځي. د یو نوي انکشاف لار پرانیزي او د تکامل په مرحلو کې یو قدم وړاندې ایښودل کېږي. په یوه حشره باندې پښه ایښودل او وژل یې یوه دیالکتیکي نفي نه ده. دا مرگ یوازې یوه خارجي نفي ده. حال دا چې په دیالکتیک کې نفي یوه خالصه نفي نه ده. او مرگ یو عدم محض نه دی، بلکې برعکس د نفي نفي د یو شان ارتقاء او رفعت دی. دا نفي د فکر او اشیاوو د تکامل واجبي مرحله ده څرنگه چې موږ ولیدل د دیالکتیک په درې مرحلو کې (تائید، نفي، ترکیب) د ترکیب مرحله د نفي نفي ده.

هر شی، هره موضوع او هره ساحه ځانته مخصوص د نفي نفي لري. مثلاً کله چې موږ په الجبر کې لیکو:

$[(-a) \times (-a) = +a^2]$ دلته موږ د $(-a)$ په علامې د حذف خط نه راکاږو، بلکې دلته نفي یا د نفي نفي یوې مثبتې نتیجې ته رسېږي. همدا شان هره مفکوره خپله نفي را پیدا کوي. هر ژوند په خپل زړه کې مرگ پالي او د هر عصر تمدن د خپل انحلال او انحطاط عوامل ایجادوي. د یونان د ښکلي تمدن او دیموکراسی تهداب په غلامی ولاړ

و او په همدې کې یې بربادي وه. د روم امپراتوري عظمت او لوی والی هم د غلامۍ په زیار او زحمت کې و. او همدا غلامي وه چې د عیسوي انقلاب په شکل د دې امپراطورۍ د انحلال او انحطاط عوامل شول.
په طبیعت کې یو تخم چې په مځکه کې ایښودل کېږي، نو محوه کېږي او په ځای یې بوټی شین کېږي. گلونه غوړېږي، له منځه ځي او تخم ترې جوړېږي. دلته د نفي د قانون په اساس د آغاز نقطې ته راگرځو. مگر دا یو دایروي حرکت نه دی، بلکې د آغاز نقطې ته را گرځېدل دي، په یو لوړ معیار او په یوه جگه مرحله کې. هیگل په دې موضوع کې یو مثال رواړي او لیکي: «غوټۍ د گل په سپړیدو کې ورکېږي او ویلای شو چې غوټۍ د گل په وسیله رد شوه. همدا شان د میوې را پیدا کېدل دا ثابتوي چې شگوفه د بوټي غلط موجودیت[۲۶] او حالت و. او میوه د گل په ځای د هغه د حقیقت په حیث میدان ته راځي. دا اشکال یوازې یو له بله څخه فرق نه لري، بلکې یو بل په شا تمبوي، ځکه چې یو له بل سره هیڅ سازش کولای نشي، مگر په عین حال کې ... دوی د یو واحد او منظم واقعیت مراحل دي چې په هغه کې دوی یوازې یو بل په شا نه تمبوي، بلکې د یوه موجودیت د بل له پاره حتمي او لازمي دی»[۲۷].
خلاصه دیالکتیک د هر حرکت، هر ژوند، هر فکري فعالیت، هر واقعیت او د ټولې هستۍ عمومي قانون دی چې درې اساسي شکلونه لري: د کمیت بدلېدل په کیفیت او عکس یې، د اضدادو نونتل په یو بل کې او

---

[۲۶] د موجودیت څخه د هېگل مراد Dasein دی. تحت الفظ ترجمه به یې داسې وي: هلته موجودیت، یانې د موجودیت یو معین، مشخص او واقع شوی حالت.

[27] Hegel. Phenomenologie de p1 esprit Ed. Aubier. P. 6.

د نفي نفي. دا دیالکتیکي حرکت چې د اضدادو او تناقضاتو په منځ کې مجادله ده، همېشه درې مرحلې لري: تائید، نفي او ترکیب. د دیالکتیکي حرکت مانا د تناقص له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل او له ټیټو مرحلو څخه قدم په قدم د پوهې او کمال لوړو لوړو مرتبو ته تدریجي حرکت دی.

لومړۍ برخه

انسان د طبیعت په مقابل کې

انساني عقل داسې یو ساکن او تغییر ناپذیره واقیعت نه دی چې د زمانې له تحول څخه په یوه ابدي او مطلقه دنیا کې واقع وي. عقل د زمانې مولود دی او د فردي اختیار او آزادۍ اساس. خو د تاریخ په بهیر کې له دې آزادۍ څخه اسارت را ولاړیږي او انساني فرد د خپلې آزادۍ غلامیږي.

طبيعت داسې يو نظام دی چې هلته هر څه، هر شی او هره حادثه د ټاکل شويو او مشخصو قوانينو لاندې ده. هر شی د يو علت معلول دی او هر څه د علت او معلول په زنځيرونو يو له بل سره تړلي دي، يانې په طبيعت کې هېڅ واقعه، هيڅ حادثه په خپل سر له کوم ټاکل شوي علت څخه ظهور نه شي کولی او طبيعي موجودات په خپل موجوديت کې له کومې مختارې او اخلاقي ارادې څخه کار نه اخلي، بلکې د دوی موجوديت د داسې علتونو معلول دی، چې تعيين او تشخيص يې امکان لري. ويلای شو چې طبيعي موجودات له ځانه کوم اختيار نه لري، بلکې د جبري قوانينو تابع دي. د دې خبر د ثبوت ښکاره دليل د نني ساينس موجوديت دی. که د طبيعت په نظام کې جبري قوانين جاري نه وای، نو مثبت علوم به هيڅ کله منځ ته نه وای راغلي، ځکه چې ساينس په هغو قوانينو باندې پوهه ده، کوم چې د طبيعت په اشياوو کې حکمراني کوي او د هغو حوادثو پيش بيني ده، کوم چې د طبيعي قوانينو په اثر ظهور کوي. که داسې قوانين په طبيعت کې موجود نه وای، يانې موجوداتو او حوادثو غير له کوم علت څخه په مختار ډول ظهور کولای شوای نو نه به ساينس پاتې وای او نه به مثبتې علمي پيش بينۍ امکان درلودای.

مثلاً که موږ د ځمکې او لمر د حرکت له قانون څخه بې خبره وای او د پخوانيو يونانيانو په شان مو تصور کولای چې لمر يو رب النوع لري، چې هر سهار له خوبه را پاځېږي، په خپله نوراني عراده کې سپرېږي او له مشرق څخه مغرب ته سفر کوي، نو موږ سره به هېڅ کله دا يقين او دا

پوهه نه وای، چې لمر دې بايد هر سهار طلوع وکړي، ځکه چې د لمر ختل به د هغې رب النوعې په مختاره اراده او هوس پورې تړلي وای او موږ به تصور کولای شو چې کېدای شي چې يو سهار هغه رب النوع له خوبه راپاڅېږي او زړه يې ونه غواړي چې خپل هميشه ګي سفر وکړي.

په دې ډول ساينس د دې خبرې ثبوت کوي، چې په طبيعت کې جبري قوانين جاري دي اوس دا سوال را پيداکېږي، چې د انسان موقف د جبر په دنيا کې څه شی او د انسان د موجوديت او طبيعت په منځ کې رابطه له څه قراره ده؟

يو له هغو فيلسوفانو څخه چې په دې مسأله يې فکر کړی دی، آلمانی مشهور فيلسوف کانت دی. دی د خپل مهم کتاب «د خالص عقل نقادي»[28] په يوه حصه کې د انسان د جبر او اختيار مسأله څېړي. د کانت په عقيده کله چې فکر د محسوساتو او تجربې ساحه پرېږدي او کوښښ کوي، چې په غير محسوس او ماورا الطبيعي اشياوو پوهه پيدا کړي، نو دلته له داسې احکامو سره مخامخ کېږي، چې يو د بل ضد وي. په دې تنازعاتو کې عقل خپله لار ورکوي او نه پوهيږي چې حقيقت چېرته دی. عقل د احکامو له تنازع سره له درې مسألو سره مخامخ کېږي: خدای، روح، جبر او اختيار. موږ يوازې د جبر او اختيار تنازع څېړو. کانت دا دوه متنازع احکام په دې لاندې ډول ليکي:

۱. These تاييد وايي: «کوم علت چې د طبيعي قوانينو په وسيله ټاکل کېږي، د جهان د ټولو حوادثو يوازينی علت نه دی بلکې د دې حوادثو د فهم له پاره د يو مختار علت قبلول واجبي دي».

---

[28] E Kant. Critique de la raison pure PUF – P. 30 – 31.

۲. Antithese نفي وايي: «مختار علت هېڅ نشته، په جهان کې هر څه د طبيعي قوانينو په اثر منځ ته راځي».

اوس نو حقيقت په تائيد کې دی او که په نفي کې؟ د دې دواړو متنازعو احکامو څخه د هر يوه په طرفدارۍ پاخه او قوي دليلونه شته او د دوی په منځ کې حکميت مشکل کار دی. کانت د دې تنازع د حل له پاره د يو حکم رد او د بل طرفداري نه کوي، بلکې دی لومړی د انساني پوهې قوه تحليلوي او دې نتيجې ته رسېږي چې د انساني فکر په چوکاټ کې د دې دواړو احکامو ساحې يو له بله سره بالکل جلا دي. د ده په نظر غلطي په دې کې شوې ده چې فلاسفوو دا دواړه احکام د فکر په يوه واحده ساحه کې واقع کړي او يوه لاينحله تنازع يې ترې جوړه کړې ده.

کانت وايي: د انسان فکر دوه مهمې قوې لري: يو فهم[29] او بل عقل[30]. د فهم قوه په تجربو او محسوساتو پورې تړلې ده او د علت او معلول په سلسله کې واقع کېږي. د دې قوې بنيادي اقتضاء دا ده چې په جهان کې هر څه بايد حد او حدود ولري، هر علت بايد پخپله معلول وي. د عقل قوه هغه قوه ده، چې انسان د لايتناهي خوا ته راکاږي او د فهم قوه چې کوم هاخوا يو حدود د جهان لپاره ټاکي، عقل په دې محدويت قناعت نه کوي او له دې حدودو څخه مطلق او بې انتها حقيقت په لوري هڅه کوي. په دې شان د فهم د قوې اساسي اقتضاء محدوديت او حدود ټاکل دي او عقل په انسان کې د يو مطلق او غير محدود حقيقت آرزو ده. اکثراً چې په احکامو کې کومه تنازع را پيدا کېږي، هغه دا سبب دی چې

[29] Verstand

[30] Vernunft

یو حکم د فهم په قوې پورې اړه لري او عقل یې نه مني او بل عقلي منبع لري او د فهم په قوه نه برابرېږي. په دې احکامو کې کوم یو چې له اختیار څخه انکار کوي او هر څه د جبري قوانینو تابع بولي او وايي چې په طبیعت کې هر علت په خپله معلول دی، د فهم په قوې پورې اړه لري، ځکه چې دا قوه د علت او معلول له ټینګې سلسلې څخه بهر بل څه نشي منلی او هغه بل حکم چې په جهان کې یو مختار علت ته قایلېږي، له عقل څخه راوځي، ځکه چې عقل په محسوساتو او تجربو قناعت نه کوي او ځان ته حدود نه شي ټاکلی. موږ باید د دې دوو ساحو فرق ته ملتفت اوسو.

له یوې خوا د حوادثو او طبیعت دنیا ده چې هلته هر څه د طبیعي جبر په اساس واقع کېږي او له بلې خوا د قایم بذات اشیاوو دنیا ده چې هلته موږ یو مختار علت ته قایلدای شو. کانت د تنازع حل په دې ډول کوي او وايي چې تایید د عقل له نظره صحیح دی او نفي د فهم له نظره. تر کومه حده پورې چې زموږ اعمال او افعال د حوادثو په دنیا کې واقع کېږي، د دې دنیا د قوانینو په وسیله ټاکل کېږي، مګر تر کومه حده چې د دې اعمالو منبع موږ په خپله یو، یانې هغه څه چې په موږ کې له حوادثو څخه مستقل دي، نو دا اعمال اختیاري دي او اختیار د مسألې دا ډول حل په یو اساسي توپیر بناء دی او هغه توپیر دا دی:

کانت وايي: اشیاء دوه ډوله دي: حادث اشیاء او بل په خپل ذات قایم. د دې اساسي توپیر په بناء کانت وايي چې انسان دوه طبیعته لري: یو د انسان محسوس او تجربي طبیعت دی او بل د ده معقول طبیعت. د خپل معقول طبیعت له پلوه انسان مختار دی. نو موږ باید د خپلو اعمالو په

قضاوت کې د انسان جبري طبیعت په نظر کې ونه نیسو، بلکې د ده اختیار اساسي وګڼو. مثلاً د دروغ ویلو په مسأله کې که موږ د دروغجن محسوسه جنبه یانې د ده موقعیت او سوابق په نظر کې ونیسو، نو د ده دروغ ویل به موږ ته لکه یو مجبوریت ښکاره شي، مګر سره له دې موږ د دروغجن په باره کې بد حکم کوو. د کانت په فکر د دروغو په باره کې بد حکم کول یو «عقلي قانون[٣١]» او عقل داسې یو مختار علت دی چې له محسوسو او تجربي شرایطو څخه مستقل دی. د انسان اعمال د هغه په عقلي طبیعت پورې تړلي دي او څرنګه چې عقل کاملاً مختار دی، نو سره له دې چې یو عمل هرو مرو ځینې ټاکلي محسوس شرایط لري، بیا هم انسان د خپلو اعمالو مسوول دی.

د **کانت** له نظریاتو څخه دا نتیجه اخیستل کېږي چې د انساني اختیار او طبیعي جبر په منځ کې کوم اساسي اختلاف او بې توافقي نشته؛ دا تناقض هله را پیدا کېږي چې موږ د انسان طبیعي او ماوراءالطبیعي جنبې سره یو له بله جدا نه کړو. د فهم د قوې او د عقل د قوې په منځ کې فرق ته قایل نه شو.



دا وو د جبر او اختیار د مسألې یو حل. په دې ډول چې په انسان کې دوه طبیعته پراته دي: یو عقلي طبیعت. د دې لحاظه انسان مختار دی او د خپلو اعمالو مسوول دی او بل د ده حادثي او محسوس طبیعت دی. د دې طبیعت له پلوه انسان د طبیعي جبري قوانینو تابع دی.

---

[٣١] د خالص عقل نقادي، ص. ١٠.

موږ په لنډ ډول د کانت نظرياتو ته اشاره وکړه. که موږ دې نظرياتو ته په ځير وګورو نو را مالومه به شي چې کانت د جبر او اختيار مسأله ظاهراً حل کړې ده؛ مګر په حقيقت کې يې دا حل نور هم پسې ګران کړی دی. کانت د انسان طبيعت په دوو برخو ويشي: د ده حادثي او محسوس واقعيت د طبيعي جبر تابع بولي او د انسان حقيقي طبيعت د حوادثو له دنيا څخه مستقل ګڼي او په يو ماوراء الطبيعي جهان پورې يې تړي.

ياني کانت د جبر او اختيار د مسألې حل د انسان او طبيعت په رابطه کې نه لټوي بلکې د انسان د ماوراء الطبيعت په رابطې پسې ګرځي. په دې شان د زړې فلسفي بحثونه بيا منځ ته راځي.

د کانت د نظريې ضعيفه نکته دا ده چې ده د جبر او اختيار تناقض ته په سطحي نظر ګوري او وايي؛ دا تناقض محض ظاهري دی او د مسألې په عمق کې نه دی پروت او د دې له پاره چې ځان له دې تناقض سره مخامخ نه کړي، نو د انسان طبيعت په دوو عقلي او محسوسو برخو ويشي؛ او يو له بله يې جلا بولي او د دې تحليل او جلاتوب په وسيله د جبر او اختيار د تصادم مخه نيسي. مګر که موږ وغواړو چې د انسان موجوديت د يو واحد واقعيت په حيث وپېژنو نو د دې دواړو طبيعتونو په يو ځای کېدو بيا څرنګه پوهېدای شو؟ دلته يو بل تناقض را پيدا کېږي، چې حل يې لاپسې ګرانيږي.



نو موږ به اوس د انسان په طبيعت کې د کانت له ذکر شوي تفريق او دوه والي څخه منصرف شو. د جبر او اختيار تناقض به سطحي او ظاهري نه بولو او له دې تناقض سره به ځان مخامخ کړو او ګورو به چې دا مسأله

څه شکل پیدا کوي. دلته موږ د هیګل د فلسفې دیالکتیکي میتود د جبر او اختیار په مسأله تطبیقول غواړو. د هیګل د فلسفې اساسي تعلیم دا دی چې موږ باید له تناقضاتو څخه ونه ویریږو او ډډه ترې ونکړو؛ ځکه چې حقیقت په تناقضاتو کې دی. د عالم هستي، د موجوداتو ژوند له تناقضاتو څخه تشکیل شوی دی. که د اضدادو تناقض نه وای، نو نه به هستي وای، نه به ژوند. همدارنګه د جبر او اختیار مفکورې دوه متناقضې مفکورې دي، مګر په خپل منځ کې یوه دیالکتیکي رابطه لري؛ یانې اختیار له جبره راوځي او جبر له اختیاره.

له یوې مفکورې څخه بلې ته حرکت موجود دی او دا دواړه د یو واحد واقعیت مختلفې مرحلې دي چې د تکامل دریمې مرحلې خوا ته حرکت کوي. ماوراءالطبیعي فیلسوف فکر ته همېشه د مطابقت په سترګه ګوري او عقل او فکر یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت ښیي؛ یانې عقل ته په کوم تاریخ او تاریخي تحول او تکامل نه دی قایل. په داسې یو چوکاټ کې رښتیا هم فکر نه شي کولی چې تناقضات حل کړي او همېشه مجبور دی چې خپل ځان د تناقض په یوه مرحله کې ګیر کړي، یا په بله کې. دا ډول فکر چې کله ځان مجبور وبولي، نو دا ورته یو مطلق اختیار ښکاري. څرنګه چې دا ډول فکر د عقل کوم حرکت او تحول ته نه دی قایل او یوازې د عقل ساکن حالت او استقرار په نظر کې نیسي، نو عقل باید یا مجبور وي یا مختار. ځکه چې د سکون په حالت کې دوه متناقضې مفکورې نه شي ځایېدای. د فکر د دې چوکاټ له سببه قرنونه فلسفې په ځینو مسایلو وچ او بې نتیجې بحثونه کول تر څو چې هیګل د اول کرت لپاره په دې مسایلو نوې رڼا واچوله او د انسان د عقل او فکر په چوکاټ

کې یې یو ژور انقلاب او تحول راوست.

ده د لومړي وار له پاره په فکر کې د تاریخیت مفهوم داخل کړ، یانې انسان یې ملتفت کړ چې فکر داسې یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت نه دی چې د زمانې له تحول څخه بهر په یوه ابدي او مطلقه دنیا کې واقع وي. له هر څه نه لومړی موږ باید د فکر حرکت ته متوجه شو، فکر د زمانې په تحول کې واقع دی، فکر تاریخ لري او یا په بل عبارت د تاریخ د ټولو تحولاتو په ترڅ کې فکر د یو هدف خوا ته روان دی[۳۲]. په دې شان که موږ انساني عقل یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت ونه بولو او متحول او متحرک یې وګڼو (څرنګه چې په حقیقت کې همداسې دی) نو د ډېرو مسایلو حل به آسانه شي.

څکه په سکون کې تناقضات لاینحل او ځای پر ځای پاتې کېږي. حتی د تناقض مفهوم له منځه ځي. سبب دا دی چې که حرکت نه وي، افکار یو له بل سره تصادم نشي کولای چې تناقض ترې ولاړ شي. د تناقضاتو حل په حرکت کې دی. هر حرکت له خپل ځانه سره متناقض دی او د حرکت مانا هم دا ده.

که موږ فکر او عقل یو تاریخي او متحول واقعیت وبولو او د زمانې په دوران کې پرې فکر وکړو، نو د جبر او اختیار مسأله به یو بل رنګ پیدا کړي. په دې چوکاټ کې به جبر او اختیار د فکر د تحول دوه مهمې مرحلې وي. موږ به اوس د فکر په دې دوو دیالکتیکي مرحلو باندې لږ

---

[32] Hegel. Phenomenologie. Introduction. Hyyolite. Genese et structure de la phenomenologie de. Esprit de Hegel.
Ed. Aubier. Paris.

څه غور وکړو او وبه ګورو چې د دې دیالکتیکي حرکت درېیمه عالي مرحله به څه وي.

۱. تائید These:

د فکر دیالکتیکي تحول لومړۍ مرحله جبر دی. ویل کېږي چې عقل له انسانه سره له اوله ملګری نه و. د بشري جوامعو د تکامل په دوره کې د عقل رڼا وروسته را پیدا کېږي. د قبل التاریخ انسان دورې ته عقلي دوره نشو ویلای. تاریخي دوره د بشر عقلي دوره ده[۳۳].

له بلې خوا انسان د خپل جمعیت او د دې جمعیت د رسم او رواج او سنتونو مریې و. سربېره پر دې انسان د بې شماره الهو، پلرونو نیکونو د ارواحو، د شپو او ورځو غلامي کوله. یانې انساني روح په درې ډوله جبر کې بندي و: طبیعي جبر، اجتماعي جبر او ماوراءالطبیعي جبر.

دا جبري مرحله په خپله په تدریج ځان نفي کوي او په دې شان چې د انسان د عملي هڅې فعالیت او ذهني چوکاټ په منځ کې تناقض پیداکېږي. یانې د انسان ذهني چوکاټ د جبر تابع دی، مګر د ده عملي کار او فعالیت په طبیعت کې تغیر او تحول راولي او تغیر او تحول د انسان په اختیار دلالت کوي. انسان له یوه پلوه ځان د طبیعت، ماوراءالطبیعت او اجتماع له خوا مجبور ګڼي. مګر له بلې خوا سیلابونو ته بندونه اچوي، نهرونه وباسي، کرنه کوي، ځان ته کور جوړوي، له بادونو او بارانونو څخه ځان په امان کوي او د طبیعت په مقابل کې خپل قدرت او اراده ثابتوي. د دې تصادم او مجادلې په نتیجه کې د انسان په ذهني چوکاټ کې تغییر

[۳۳] G. Gusdorf. Mythe et metaphysique.

را پیدا کېږي. فکر له طبیعي درانه خوبه را بیداریږي او په خپل ځان کې بې انتها قدرتونه او په خپل مخ کې د بې انتها امکاناتو افق ویني. په دې شان روح د تناقض له لومړۍ مرحلې څخه راوځي او په دویمه مرحله کې را ګیرېږي.

۲. نفي Antithese:

د عقل په رڼا کې انسان په خپل ځان کې بې انتها قدرتونه ویني، د عقل په زور انسان د خپلې غلامۍ زنځیرونه شکوي، لومړی ځان د طبیعت له بنده خلاصوي، ځان له جهانه جلا کوي، د شي او شخص، د عالم او معلوم په منځ کې فرق ته قایلېږي؛ بیا له اجتماع سره مجادله کوي او خپل فردي شخصیت د اجتماعي ذهنیت په مقابل کې تاییدوي. د اجتماعي عقایدو په باره کې شک کوي او غواړي چې د هر څه حقیقت د خپل شخصي فکر په زور کشف کړي. دا د فلسفي انسان دوره ده. د فکري تکامل مهمه مرحله همدا ده. مګر په دې مرحله کې هم د انسان فکر بیا له ځینو نویو تناقضاتو سره مخامخ کېږي. په دې مرحله کې انسان له هر څه انکار کوي او د عالم مبداء او اساس عقل بولي.

عقل چې په خپله د تاریخي تحول او زمانې مولود دی، له تاریخ او زمانې څخه انکار کوي او یو کلي عالمي او ابدي پرنسیپ ترې جوړېږي. له بلې خوا عقل په لومړۍ مرحله کې د انسان د شخصیت او فردیت د تایید سبب شو، بالاخره عقل له دې څخه هم انکار کوي، له فردي فکر او مغزو څخه ځان یو مستقل او مجرد حقیقت ګڼي. سربېره پر دې عقل په تدریج خپل روابط له واقعیت سره هم قطع کوي او د واقعي دنیا په څنګ کې

یوه خالصه عقلي او استدلالي دنیا جوړوي. عقل د افکارو داسې مجرد او خالص سیستمونه تشکیلوي چې د انسان او انسانیت مفکوره په کې محوه کیږي او له منځه ځي. یانې انسان په خپل عقل کې له ځان څخه بیګانه کیږي او ځان ترې ورکیږي. د دې دویمې مرحلې تناقضات دا لاندې شکلونه پیدا کوي:

لومړی په انساني فردي عقل کې د انسان شخصي واقعیت محوه کیږي. یانې عقل چې د فردي اختیار او آزادۍ اساس و، د فرد غلامي او اسارت ترې راولاړیږي. یا په بل عبارت فرد د خپلې آزادۍ غلام کیږي. دویم؛ عقل په خپل ځان کې له ابدي او تغیر کوونکې دنیا سره هېڅ نه تطبیقیږي.

یانې عقل په زمانه کې ځان ابدي او مطلق بولي او په حرکت کې سکون او ثبات لټوي. د دې بې توازنۍ په نتیجه کې د عقل په چوکاټ کې یو دویم انقلاب را پیدا کیږي. د خپل ځان او جهان تناقض ته ملتفت کیږي او په دې ډول د دیالکتیک درېیمې مرحلې ته تېریږي.

۳. ترکیب (Synthese):

دا ترکیبي مرحله پوهه ده.

عقل د دې ټولو تناقضاتو او مجادلو په نتیجه کې خپل سیر او حرکت ته متوجه کیږي. خپلو تېرېدو ته یې له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته پام کیږي. تر دې وخته پورې فکر یوازې خپل حالت ته متوجه و. یانې کله چې په دویمه مرحله کې و، یوازې په هغې به یې فکر کاوه او خپل هغه حرکت به ترې هېر و کوم چې یې له اولې مرحلې څخه دویمې ته کړی

دی. تر څو چې په دویمه مرحله کې بیا له تناقض سره مخامخ کېږي او بالاخره خپل سیر او حرکت ته متوجه کېږي او پوهېږي چې په هر څه کې حرکت موجود دی او په هر څه کې چې حرکت وي، په هغه کې تناقضات را پیداکېږي. همدارنگه فکر په خپله له متناقضو مراحلو څخه تېرېږي او د فکر تکامل په همدې حرکت کې دی. فکر د ابتدایي انسان له طبیعي جبر څخه تېرېږي او د خالص عقل مطلق اختیار ته رسېږي. بالاخره فکر په درېیمه مرحله کې له دواړو څخه انکار کوي او پوهېږي چې انسان نه مطلق مجبور دی او نه مطلق مختار؛ بلکې اختیار داسې یو قدرت دی چې انسان ته په تدریج په لاس ورځي او ورو ورو په اختیار تسلط پیدا کوي او په اختیار باندې د دې تدریجي تسلط وسیله څه ده؟ دا وسیله پوهه او علم دی. پوهه انسان د دوه ډوله قدرت خاوند کوي: له یوې خوا پوهه او علم انسان ته داسې تخنیکي وسایل په لاس ورکوي چې په طبیعت تسلط پیدا کوي او له بلې خوا پوهه په ده کې داسې یوه رڼا پیدا کوي چې په خپل نفس حکمراني وکړي او له طبیعي او نفسي جبر څخه په دې شان ځان آزاد کړي او رښتیا هم د طبیعي او انساني علومو د مخکې تګ او تکامل نتیجه هم د انسان اختیار او آزادي ده.
که په طبیعت کې جبري قوانین جاري نه وای نو انسان د اختیار خاوند کېدای نه شو. ځکه د جبري قوانینو پوهه او له دې قوانینو څخه استفاده انسان ته دا قدرت ورکوي چې په طبیعت او ورو ورو په کایناتو تسلط او حکمراني وکړي. په دې شان د دیالکتیکي حرکت له برکته له طبیعي جبر څخه انساني اختیار راوځي. د دې برخې په نتیجه کې موږ ویلای شو چې انسان د طبیعت په مقابل کې نه مطلق مجبور دی او نه مطلق مختار.

ځکه چې د زمانې او تاريخ دنيا د مطلقيت دنيا نه ده. دلته هر څه په تحول کې دي او دا حرکت او تحول له جبر څخه د اختيار خوا ته دی. د طبيعي جبر له برکته انساني اختيار منځ ته راځي او اختيار داسې يو قدرت دی چې انسان ته په تدريج په لاس ورځي، د دې تسلط مهمه او اساسي وسيله پوهه ده.

اوس به وګورو چې د جبر او اختيار د مسألې نفسي او روحي بنيادونه څه دي؟ او د علم النفس له نظره د دې مسألې حل څه رنګ پيدا کېدای شي؟

دویمه برخه

انسان د خپل نفس په مقابل کې

ډېر کسان د خپل ځان په بند بندیان او د خپل نفس په زنځیرونو تړلي وي. د دې جبر علت کوم خارجي قدرت یا کوم ماورا الطبیعي سرنوشت نه وي، بلکې علت یې د انسان مختاره اراده وي. ځکه انسان د خپل کرکټر، خوی او عادت مسوول دی. که کوهي ته غورځېږي، دا هغه کوهی دی چې په خپل لاس یې کینلی وي، که په زنځیرونو تړل کېږي، دا هغه زنځیرونه دي چې انسان یې په خپل لاس له خپلو پښو څخه چاپېروي.

ځیني خلک چې ځان ورته د طبیعت یا اجتماع په قید کې بندي ښکاري، په حقیقت کې د خپل نفس او ځینو نفسي حوادثو قیدیان دي. د انسان په روح کې یو داسې تمایل موجود دی چې فرد خپل روحي حالات په بهر دنیا کې منعکسوي او د دې انعکاس په اثر خپل خیالات، تصورات، آرزوګانې، امیدونه، غم، ښادي په بهر دنیا کې مجسمویني. د افق په رڼا کې د خوشحالۍ خندا ویني. ګلونه ورته له غمه مړاوي ښکاري. غرونه ورته هیبتناک جلوه کوي. کله چې د طبیعت مظاهر له خپلو خواهشاتو او آرزوګانو سره موافق نه ویني، نو تصور کوي چې په جهان کې د ده په ضد بد قصدونه او نیتونه پټ پراته دي او کله بیا دې نتیجې ته ورسیږي چې په طبیعت کې نه د ده په ضد او نه د ده په نفع کوم قصد او نیت شته، نو دا لا نور هم د ده د نا امیدۍ سبب کیږي او د طبیعت له بې دردۍ څخه شکایتونه کوي. یانې انسان چې د خپلې خوشبختۍ یا بدبختۍ، خپل اختیار یا جبر له پاره کوم عوامل په خارج کې مجسم ویني، د دې عواملو اصلي او حقیقي ریښه باید د ده په نفس کې ولټول شي.

هر فرد ځانته مخصوصه روحي نشوء نما لري او هر یو ځانته مخصوص کرکټر، خوی او عادت لري. سربېره پر دې د انسان روحي فعالیتونه همېشه په نورمال او صحیح ډول نشوء نما نه کوي، بلکې ځینې بې توازنۍ، ځیني امراض راپیدا کوي چې د انسان د روحي انکشاف مانع کیږي. دا امراض په دوه ډوله ویشلی شو. (۱) روحي امراض[34]. (۲) عقلي

[34] Nevrose

امراض[۳۵].

روحي امراض د هغو ډولو شکايتونو مجموعه ده چې انسان ته په يو معين وخت کې پېښېږي او فرد پرې کامل شعور لري. مثلاً له ترږمي يا ازدحام څخه بېرېدل. دا امراض ضعيفې او قوي درجې لري او خصوصيت يې دا دی چې له فرد سره د جوړېدو اراده موجوده وي.

په عقلي امراضو کې د انسان د واقعيت شعور ورو ورو ضعيفېږي، تر څو چې بالکل له منځه لاړ شي. د فرد په يو څو مهمو روحي فعاليتونو کې يا يو ډېر جدي اختلال پيدا کېږي او يا دا فعاليتونه بالکل محوء کېږي، مثلاً د جنون مختلف حالات.

په روحي امراضو کې د انسان ځينې بنيادي نفسي فعاليتونه په کافي ډول وده نه کوي او يا دا فعاليتونه له خپلې اصلي مجراء څخه انحراف کوي. دا انحراف يا دا نيمگړې نشوء نما په روحي مريضانو کې ښه ليدل کېدای شي؛ مثلاً د روحي مريض جنسي غريزه په څو شکله ځان ظاهروي: نيم حيواني شکل يا د محبت او جسمي لذت منځ کې جدايي؛ (داسې خلک شته چې د جنسي غريزې احساس ورته د داسې معشوقې په مقابل کې گناه ښکاري له کومې سره چې د زړه له کومې مينه لري. داسې مريضان دې مينې ته سپېڅلې مينه وايي). او يا يو بل انحرافي شکل چې د همجنسو په جنسي رابطه کې ليدل کېږي. سربېره پر دې کېدای شي چې يو روحي شکايت د نورو ډېرو ناروغتياوو مرکز شي او د فکر او ارادې د اختلال سبب شي.

د دې روحي امراضو ژوره مطالعه فرويد کړې ده او د انساني روح د

[35] Psycose

حوادثو مهم عوامل يې کشف کړي دي[36]. په نفسياتو کې چې فرويد کوم مهم کشف کړی هغه د روح تحت الشعوري حالت دی. د خپلو تحقيقاتو په لړ کې فرويد دې نتيجې ته رسېږي چې د انساني روح بنيادي او اساسي فعاليتونه عقل، فکر، منطق او اراده نه ده، بلکې هغه غير شعوری تمايل دی چې د روح په يوه ژوره او تپه تياره طبقه کې ځای لري او د فکر رڼا هلته هېڅ نه رسېږي. بلکې د فکر او عقل د فعاليتونو اساسي علت هم په دې غير شعوري تمايلاتو کې دی. په دې تحت الشعوري دنيا کې مختلف تمايلات يو له بل سره جوش کوي، يو له بل سره تصادم کوي او د انسان په روڼ ذهن او په اعمالو کې په يو مخصوص شکل ظهور کوي او د روحي انحرافونو اصلي منبع همدا تحت الشعور دی چې هلته زموږ غريزي تمايلات په اصلي او ابتدايي شکل پراته دي. په حقيقت کې د انسان د ژوند او اعمالو قوي او اساسي عوامل هم دا غريزي تحت الشعوري تمايلات دي.

دا تمايلات ځان د بل هېڅ کوم قانون تابع نه بولي او يوازې يو پرنسيپ مني او هغه لذت او تسکين دی. مګر د واقعيت په دنيا کې تمايلات د لذت او تسکين په پلټنه کې له دوه ډوله موانعو او مشکلاتو سره مخامخ کېږي. له يوې خوا فزيکي موانع، له بلې خوا اخلاقي موانع. مثلاً يو طفل چې هر څه په غير شعوري ډول د خوړلو له پاره په خوله منډي او لذت ترې اخلي، مرچ او يا بل بدخوره شی هم په خوله کوي چې د تسکين او لذت مانع کېږي. نو طفل دې نتيجې ته رسېږي چې هر څه په خوله نه

---

[36] S. Freud. "Oeuvre"

"Mavie et la Psychanalyse".

شي منډلی. کومې تجربې چې په دې لار کې کوچنی کوي د دې تجربو نتيجې د طفل په روح کې ننوځي او هلته يوه روحي طبقه تشکيلوي چې هغې ته شعوري طبقه ويلای شو. په دې طبقه کې تحت الشعوري هيلې او آرزوګانې سانسور کېږي او هغه هيلې ترې قبلېږي، د کومو تسکين چې په واقعيت کې امکان لري. له بلې خوا د انسان ځينې غرايز؛ مثلاً جنسي او شهواني غريزه د خپل تسکين په لار کې د اجتماعي او اخلاقي قوانينو او د حرام او حلال له موانعو سره مخامخ کېږي. او د دې خارجي موانعو نتيجې هم ورو ورو په روح کې ننوځي او يوه بله دريمه طبقه ترې جوړېږي چې اخلاقي وجدان ورته ويلای شو. د دې طبقې وظيفه د تحت الشعوري تمايلاتو شديد او ټينګ اخلاقي سانسور دی.

د دې دوه ډوله سانسور او کنټرول له کبله ځينې تحت الشعوري تمايلات چې خپل تسکين لټوي په شا وهل کېږي او غير له دې چې کوم تسکين ومومي په تحت الشعور کې زغمل کېږي او ساتل کېږي. دا تمايلات چې په مستقيم ډول خپل تسکين نه شي موندلی او له شعوري او اخلاقي سانسور څخه نشي تېريدلی نو هڅه کوي چې په غير مستقيمه لاره خپل تسکين ومومي. خپلې جامې او څېره بدلوي او په راز راز شکلونو ظاهرېږي او که دا ډول تمايلات ډېر شديد وي نو د انسان په روح کې هرج و مرج را پيدا کوي او انحرافونه او مرضونه ترې را ولاړېږي. فرض به کړو چې يو څوک له يو ډېر لوی او شديد هيجان سره مخامخ شي؛ مثلاً يو سړی له يوې ناکامۍ څخه وروسته په ځان کې د يوې ترخې نااميدۍ احساس وکړي يا يو کوچنی چې د يوازې والي او بې کسۍ له کبله ځان له يو ژور اضطراب سره مخامخ ويني. د داسې هيجاناتو په

مقابل کې دوه ډوله عکس العمله ممکن دي: لومړی؛ يا دا چې شعور په افاقي ډول او په سړه سينه د هيجان علتونه تر غور لاندې نيسي او بيا يې يا د تسکين وسايل لټوي او يا هيجان په سړه سينه زغمي او خاموشه کوي يې. دلته د هيجان تسکين کول يا زغمل د يو فکري او شخصي قضاوت په لاس کې دي. دلته شعور او اراده اساسي رول لوبوي. مگر د هيجان په مقابل کې داسې يو عکس العمل هله امکان لري چې شعور او فکر په کافي اندازه رشد او نموء کړي وي. او کېدای شي چې يوازې په اطفالو کې نه، بلکې په ډېرو بالغو انسانانو کې هم فکر او شخصي قضاوت هېڅ نمو ونه کړي. مگر په هر صورت کوچنيانو سره د داسې شعوري او فکري عکس العمل امکانات له سره موجود نه وي.

دويم عکس العمل د هيجان په مقابل کې يو غير شعوري احساساتي عکس العمل دی. مثلاً يو کوچنی د يو هيجان په مقابل کې داسې مغشوش حالت احساس کوي چې دا يوه ډېره ناوړه او تحمل نه کېدونکې پېښه ده او غواړي چې له دې دردناکې پېښې څخه خپله توجه بله خوا وگرځوي. نو د دې له پاره به کوچنی کوښښ کوي چې له داسې يو شي او داسې يوې واقعې سره هېڅ وخت مخامخ نه شي، کوم چې هغه ناوړه پېښه بيا ور په ياد کړای شي او يا هغې پېښې سره کومه رابطه ولري. مثلاً يو کوچنی د خپل يو تمايل د تسکين په لاره کې يو ډېر شرمناکه کار وکړي او په ځان کې د ډېر شرم احساس وکړي. نو وروسته له ځانه سره داسې فيصله کوي چې هېڅکله به د هغه تمايل د تسکين له پاره بيا هڅه ونه کړي او سربېره پر دې له هر هغه څه نه به ډډه کوي کوم چې د دغه تسکين سره کومه ليرې يا نژدې رابطه ولري. په دې شان د

هيجان خاطره د کوچني له ياده وځي مګر د دې صدمې تاثيرونه يې په تحت الشعور کې پټ پاتې وي او په راز راز شکلونو ځان را ښکاره کوي. دا په شا وهل شوي او تحت الشعور ته غورځول شوي هيجانات په دې لاندې شکلونو بيا ځان ښکاره کوي: کسالت او ستومانتيا، ناکراره خوب، غير ارادي کلمات.(مثلاً يو سړی غواړي يوه کلمه ووايي او ژبه يې غلطه او د هغې په ځای يوه بله کلمه يا نوم ياد کړي). ځينې غير ارادي او بې ضرورته حرکات (ځينې خلک عادت لري سترګې زياتې رپوي يا نور). سربېره پر دې د بدن د ځينو غړيو فلج کېدل هم د دې حادثې په اثر کېږي. له بلې خوا دا زغمل شوي هيجانونه په ځينو روحي حوادثو کې هم ځان ښکاره کوي چې هغه دا دي: خوب ليدل، په چا انتقاد او تمسخر کول چې تجاوز کارانه تمايلات په کې پټ پراته وي، ځينې احساساتي شديد او فوق العاده حرکات مثلاً قهر و غضب، بې ځايه وېره، نامعقوله علاقه يا تنفر.

په دې شان د فرويد د مطالعاتو په اساس هغه تمايلات، هيلې او آرزوګانې چې بې فکره او ارادې وزغمل شي او په مستقيم ډول تسکين ونه مومي، نو په تحت الشعور کې پاتې کېږي، په غير مستقيم ډول راښکاره کېږي او امراض او روحي انحرافونه ترې جوړېږي، په داسې شان چې هغه زغمل شوی تمايل ورو ورو په نورو روحي حوادثو کې نفوذ کوي او په انسان يو داسې مستبدانه تسلط جاري کوي چې سړی بيا هېڅ د هغه له منګولو څخه ځان نشي خلاصولی. فکر او اراده هم د دې تسلط لاندې ځي. د يوې موضوع يا يوې مسألې ګرد چاپېره ګرځي، په کې نښلي، فکر ترې بل خوا نشي ګرځولی، يانې وسوسه (Obsession) ترې پيدا کېږي.

انسان نور له خپل هوا او هوس سره مقاومت نه شي کولای او بې ارادې هر خوا ځغلول کېږي، بې سنجشه او بې فکره اعمال ترې لیدل کېږي. په دې حالت کې ډېر روحي او ذهني فعالیتونه خپل استقلال له لاسه ورکوي او ټول د هغې غوټې یا عقدې (Complexe) په وسیله استخدامېږي. فکر، اراده، حافظه، تداعي، استدلال او نور ټول انحرافي شکل پیداکوي او ټول په یوه نرۍ او تنګه لار روانېږي او بله خوا حرکت کولای نشي. مثلاً هغو اشخاصو چې خپل جنسي او شهواني تمایلات زغملی وي او د تسکین روغه لار یې نه وي میندلې په داسې اشخاصو کې دا عقده ورو ورو په ټولو روحي حوادثو تاثیر کوي او ټول د خپل تسلط لاندې راولي. فکر، عقل، استدلال او تخیل هر څه په دې لار کې کار کوي او بل کوم شي ته نشي متوجه کېدای او انسان د خپلو شهواني غرایزو مریی وي. هغه اراده او اختیار چې د انسان خصوصیت دی، ترې سلب شوی وي.

همدا شان ځینې کرکټري [شخصیتي] امراض هم له دې روحي عقدو څخه را ولاړېږي: شدیده بدبیني، د برترۍ یا کهترۍ احساس. په دې حالاتو کې مشخص په خپله د خپل کرکټري مرض ته نه ملتفت کېږي. د دې امراضو علاج یانې خپل ځان د ځینو روحي حوادثو له استبدادي تسلط او اقتدار څخه آزادول، په دوو وسیلو امکان لري: یو دا چې د تفکر او ارادې په زور په خپل نفس کې یوه دقیقه افاقي مطالعه شروع کړې او د خپلو روحي شکایاتونو اصلي ریښه او علتونه کشف کړې. مګر دا کار څه نا څه ګران دی[۳۷]. ځکه تحت الشعور ژور او کله داسې

[۳۷] ګران دی خو ناممکن نه دی. لیکونکی د دې خبرو له لیکلو څخه وروسته د خپلې دوکتورا په رساله

تورتم وي چې د شخصي فکر رڼا په کې نفوذ نشي کولای، فکر په خپله د تحت الشعوري قواوو تر تاثير لاندې دی، بله وسيله يې روحي طبيب ته مراجعه ده. د روحي طبيب په مرسته سړی په اسانه په خپل تحت الشعور کې نفوذ کولای شي او د خپل مرض اساسي علت کشف کوي. له روحي امراضو څخه روغتيا هم په دې کشف کې ده. کله چې سړی پوه شي چې د ده د مرض مبداء او علت څه دی؟ مرض پخپله له منځه ځي، يانې په خپل ځان او خپلو تحت الشعوري حوادثو باندې پوهه د روحي مرضونو علاج کوي او روحي امراض هغه حوادث دي چې انسان د خپل نفس غلاموي. په دې شان دلته هم د پوهې په وسيله انسان په خپل نفس کې د خپلې ارادې او خپل فکر اختيار په لاس راولي او په نفسي جبر غالب کيږي.



د فرويد په عقيده تحت الشعور د روح هغه منطقه ده چې د انسان ابتدايي او حيواني غرايز په کې په مجادله کې دي. عقل، فکر، تخيل، اخلاق، صنعت او نور انساني صفات او مظاهر. که موږ په دقت تحليل کړو نو په تهداب کې به يې دغه حيواني غرايز بيا مومو. يانې د انسان هغو صفتونو ته چې موږ عالي صفات وايو، هغه هم د حيواني غرايزو د تسکين يو رنګين او غير مستقيم شکل دی او د فرويد په فکر د انسان اساسي غريزه جنسي او شهواني غريزه ده چې د آرټ (شعر، مجسمه تراشي، نقاشي)

کې دا مسله څېړي او د آخري علم النفس تحقيقاتو په بناء ښکاره کوي چې يو فرد کولای شي خپل ځان په خپله تربيه کړي، خپل روحي مشکلات او کرکټري عيبونه اصلاح کړي او نوی روحي او معنوي ژوند شروع کړي. (په دويم چاپ کې د مولف يادښت)

تمدن او مذهب په راز راز رنګینو جامو کې ځان راښکاره کوي او راز راز د تسکین لارې د ځان له پاره لټوي. یانې جنسي او شهواني غریزه هغه مستبد قدرت دی چې نه یوازې د انسان په ژوند، بلکې د انسانیت په اجتماع[38] او په تاریخ باندې تسلط لري. اراده، عقل او فکر هم د دې غریزې په وسیله په یو شکل په یوه لار کې استخدامیږي. یانې انسان داسې یو موجود دی چې په هر ډول چې وي د یوې بیولوژیکې غریزې تر فرمان لاندې دی. که روحي مرضونه ورته پیښیږي یا یې ځینې نفسي فعالیتونه له اصلي لارې څخه منحرف کیږي، په دې کې انسان کومه اراده او له ځانه کوم اختیار نه لري، بلکې غریزه ده چې انسان په پټو سترګو هرې خوا ته بیایي.

د فروید د دې عقایدو په چوکاټ کې یو غریزي بنیادي جبر موجود دی چې د انسان حقیقت به په کې په راز راز شکلونو له ځان څخه بیګانه وي او د دې مستبد قدرت په مقابل کې انسان د مجادلې له پاره کوم مستقل قوت نه لري، یانې د انسان سرنوشت د یوې بیولوژیکې یا عضوي غریزې په لاس کې دی. په دې ډول انسان د خپل اخلاقي فساد یا انحراف یا نورو اعمالو مسوول نه دی. ځکه مسوول به هله وای چې ده په خپل غریزي سرنوشت کې لاس درلودای. په حقیقت کې د ده فکر، اراده او ټول شخصیت د دې غریزې سرنوشتي مولود دی. نو په نتیجه کې مسوولیت له منځه ځي او اخلاقي مسایل خپله مانا بایلي. کله دا عضوي او غریزي جبر داسې بنیادي وي چې پوهه پرې هم موږ ته کوم د تسلط قدرت نشي را کولای. دلته له پوهې څخه یوازې یو شی را ولاړیږي چې

[38] Freud. "Totem et Tabou".

د هغه په مقابل کې موږ هېڅ نه شو کولای. او نااميدي څه ده؟ نااميدي يوه بې عمله او بې تاثيره پوهه ده.



که د تاريخ دورو ته نظر وکړو نو را مالومه به شي چې په انسان کې يو اساسي تمايل موجود دی او هغه دا دی چې انسان تل د خپلو اعمالو او د خپل موجوديت د مسووليت بار په بل شي اچوي. يا طبيعي حوادث د انسان د اعمالو مسوول وي، يا ارباب الانواع، يا سرنوشت، يا اجتماع او يا د غريزې په شان مستبد قدرت او د دې مسووليت د رفع کولو له پاره يې په فلسفي عملي تحقيقاتو کې ثبوتونه لټوي. داسې ښکاري چې په حقيقت کې انسان د خپل مجبوريت ثبوت ته زيات خوشحالېږي.
څکه چې د مسووليت بار يې له اوږو کمېږي او د روحي اضطراب په ځای يو راز خاطر جمعي ورته پيدا کېږي او هم د دې مطلب له پاره دی له يوې ميتافزيکي دنيا سره ټينګه رابطه ساتل غواړي. انسان له دې څخه زيات لذت اخلي چې په ځان وژاړي، له خپل سرنوشت څخه شکايت وکړي، د خپل مجبوريت زنځيرونه نور هم پسې وشرنګوي څکه چې په دې حالت کې ورته کوم مسووليت نشته او چې مسووليت نه وي، اضطراب نه وي او انسان له ډېرو خوشبختيو څخه يوې بې اضطرابۍ او بې مسووليته بدبختۍ ته زيات خوشحالېږي.
معاصرې وجودي فلسفې[39] ته متفکرين د اضطراب فلسفه وايي، څکه چې د دې فلسفې په نظر د انسان د خپل موجوديت او د خپلو ټولو اعمالو

[39] Existentialisme

مسوولیت د انسان په غاړه دی. د وجود فلسفه لومړی د انسان له پاره ټولې د رفع مسوولیت لارې تړي، په ماوراء الطبیعه جهان کې ورته خلا ثابتوي. په طبیعي نظام کې ورته د انساني ارادې مظاهر ورښیي او په نفسي جهان کې ورته د انسان انتخابي قدرت ور ښکاره کوي او نتیجه اخلي چې انسان هغه مختاره اراده ده چې ځان په خپله انتخابوي، خپل ځان ته سرنوشت طرح کوي، خپل شخصیت په خپله جوړوي او د خپلې مختارې ارادې په وسیله خپل ځان ته د اسارت او مجبوریت دامونه ږدي.

الفرد ادلر[40] یو له هغو نفسي علماوو څخه دی چې په خپلو روحي تحلیلونو او پلټنو کې د انسان یوې مختارې ارادې او انتخابي قدرت په موجودیت رڼا اچوي.

له هر څه نه لومړی ادلر په روحي حوادثو کې د ارثي انتقال مخالفت کوي. دی وایي: ټول کوچنیان چې په عادي او نورمال صورت دنیا ته راځي، مساوي امکانات لري او کوم روحي مشخص صفات له ځانه سره په وراثت نه راوړي. یوازې ځینې عضوي نیمګړتیاوې یا امراض کوچني ته له زیږېدو څخه پخوا پیښېدای شي. مثلاً په معده یا مغزو کې زخمونه یا د ځینې عضوي او بیولوژیکي موادو په اثر د ځینو اعضاوو بې کفایتي. شک نشته چې دا عضوي او مور زادي امراض د کوچني په روح تاثیر لري او ځینې روحي امراض ترې پیداکیږي، مګر له بلې خوا دا روحي تاثیر په ټولو کوچنیانو کې هېڅکله یو شان نه دی. یانې له یو مشخص مرض څخه چې په دوو کوچنیانو کې یو شان وي، یو شان روحي تمایل

[40] Alfred Adler

نه ترې پيداکېږي بلکې په هر کوچني کې راز راز جلا جلا تمايلات ترې پيدا کېداى شي. مثلاً د معدې يو مور زادي مرض د يوه کوچني په کرکټر کې کولاى شي حرص او طمع را پيداکړي او په بل کوچني کې د قناعت او صبر د انکشاف سبب شي. يانې که څه هم ځينې مور زادي عضوى امراض په کوچني کې موجود وي بيا هم دا امراض د طفل روحي نشوء نما ته کومه معينه لار نه نشي ټاکلاى. مقصد دا دى چې د کوچني کرکټر او شخصيت په هېڅ صورت پخوا له زېږېدو څخه نه ټاکل کېږي او داسې يو سرنوشت له ځانه سره نه راوړي چې له هغه څخه خلاصون ونه لري. ارثي انتقال د کوچني د روحي نشوء نما هيڅ مسوول نه دى. د خپل شخصيت په تشکېل کې طفل له ارثي عواملو څخه څه رنګ چې يې زړه غواړي استفاده کوي او فردي شخصيت له زېږيدو څخه تقريباً شپږ مياشتې وروسته په خپل تشکيل شروع کوي.

له بلې خوا اجتماعي او تربيوي ماحول هم يو داسې اساسي علت نه دى چې وکړاى شي د کوچني شخصيت ته يو ټاکل شوى شکل ورکړي. ځکه په يو ډول تربيوي او فاميلي شرايطو کې اطفال راز راز نشوء نما کوي. که رښتيا هم تربيوي محيط کې را لويېږي، نو يو راز شخصيت يې بايد درلوداى. حال دا چې په واقعيت کې هېڅکله داسې نه پيښېږي او دا نتيجه اخيستى شو چې د طفل د شخصيت د تشکېل اساسي علت نه په ارثي عواملو کې دى، نه په اجتماعي، بلکې د ده په روحي نشوء نما کې دننه پروت دى. ارثي او اجتماعي عوامل داسې وسايل او مواد دي چې طفل د خپل شخصيت د تشکيل په لاره کې له هغو څخه استفاده کوي. يانې ويلاى شو چې د زېږېدو په وخت کې د طفل روحي نشوء

نما نه د کوم ارثي او نه د کوم فاميلي جبر تابع ده، بلکې د شخصيت تشکيلېدو مسوولیت د طفل په خپله غاړه دی. تربيوي او فاميلي محيط هر کوچني ته يوازې وسايل او مواد په لاس ورکوي. شک نه شته چې دا وسايل او مواد د شخصيت په تشکيليدو کې بالکل بې اثره نه دي ځکه که دا وسايل نه وای هیڅ شخصيت به نشوای جوړېدای. بيا هم دې وسايلو ته د شخصيت اساسي علت نه شو ويلای. دا اساسي علت د طفل انتخابي قدرت دی او په هغو بې شمارو عواملو او وسايلو کې چې محيط يې کوچني ته وړاندې کوي، کوچنی په کې د خپل شخصيت د چوکاټ بندۍ له پاره ځينې انتخابوي.

دا انتخاب د يو اساسي مطلب په بناء کېږي. ځکه که موږ د هر فرد اعمال پيش آمد، کړه وړه او د فکر کولو سبک ته په دقت وګورو، نو داسې به راښکاره شي چې هر فرد د يو اساسي او واحد مقصد په لټه کې دی او د ژوند ټول فعاليتونه يې همدې يو مقصد ته متوجې دي او د شخصيت تشکيلېدو مرکزي هسته او اهم عامل همدا فردي اساسي مقصد دی. د شخصيت د پېژندو شرط دا دی چې د هر فرد دا مقصد کشف شي، ځکه شخصيت په خپله دغه مقصد ته د رسېدو لپاره يوه وسيله ده.

له بلې خوا د انسان د ژوند اساسي مقصد په روحي تکامل هم تاثير لري. ياني په ژوند کې ځينې مقاصد د انسان د روحي انکشاف باعث کېږي او کله پېښيږي چې فرد د خپل ژوند له پاره داسې مقصد انتخاب کړي چې د ده د روح د انکشاف مانع شي او په نفسي فعاليتونو کې انحراف او مرضونه را پيدا کړي.

د روح سلامتي يا د مرض يوازينی علت هم هغه اساسي مقصد دی چې

انسان یې د خپل ژوند له پاره یوه ټاکل شوې دوره کې انتخابوي او بیا ټول عمر دې مقصد ته د رسېدو هڅه کوي.

په اوله مرحله کې دا انتخاب شعوري وي، خو بیا وروسته په تدریج د دې انتخاب خاطره محوه شي، عادت او تکرار ترې یوه غیر شعوري حادثه جوړه کړي او د عقل او ارادې له تسلط څخه ووځي او هم په عقل او اراده باندې تسلط شروع کړي. نو بیا انسان د خپل ځان له پاره د ژوند بل کوم سبک، په ژوند کې بله کومه نقطه نګاه او بل کوم کرکټر ته نه شي قایلېدای او خپله ټوله هستي او حقیقت ورته په همدې ټاکل شوې لار کې ښکاري. خپل خوی او عادت، خپل شخصیت او کرکټر ورته د یو سرنوشت په شان مالومېږي او د خپلې ارادې او خپل د انتخاب له قدرت څخه یې بهر بولي. یانې له ده سره هېڅ کله دا فکر نه شي پیدا کېدای چې انسان په خپله خپل خوی، خپل کرکټر او شخصیت د طفولیت په یوه مرحله کې انتخابوي. ځکه چې بالغ انسان د طفولیت د وخت انتخاب هېروي او خپل شخصیت ترې په دغه انتخاب کې داسې محوه شي چې بیا په خپله هستي بله کومه نقطه نګاه، کوم نوی نظر نشي پیداکولی او د عمر تر اخره پورې ورته د ژوند رښتینې مانا ښکاري چې دی ورته قایل دی او په ژوند باندې حقیقي نظر ورته هغه مالومېږي چې دی یې لري او د ژوند له پاره بله کومه مانا او په ژوند بل کوم نظر ورته ټول پوچ او بې اساسه ښکاري. دا هغه خلک دي چې د بل چا او یا په نورو مفکورو نه شي پوهېدای، نه یې شي اورېدای. یوازې کوم څه چې د دوی په عقیدو برابر یا دې عقیدو ته نژدې وي پرې پوهېږي او غوږ ورته نیسي. له داسې اشخاصو سره نور دا قدرت نه وي پاتې چې په خپل کرکټر کې، خپل

ذهني او فکري عاداتو کې کوم تغيير راولي او په ژوند کې يو بل نقطه نظر ته قايل شي. يانې له دوی څخه خپله مختاره اراده بېگانه شوې او له لاسه تللې وي. او د دوی د نفسي مجبوريت مسؤليت هم د دوی په خپله غاړه دی. څکه دوی چې د خپل ژوند له پاره کوم مقصد غوره کړی دی هغه داسې يو مقصد دی چې د دوی د روحي تکامل او روحي انکشاف مانع شوی دی.

د ژوندانه مقاصد په دوه ډوله دي: يو هغه ډول مقاصد دي چې د رسېدو امکانات يې له انسان سره موجود وي او بل هغه دي چې د انسان ژوند په واقعيت کې ورته رسېدل غير ممکن دي. په غير ممکنو مقاصدو پسې هڅه او کوښښ روحي مرضونه او انحرافونه را پيدا کوي او انسان د خپل نفس مريی کوي. مثلاً د يوې مطلقې برترۍ، د يو مطلق تفوق په لاس راوړل داسې يو غير ممکن ايډيال دی چې د ټولو روحي امراضو منبع کېدای شي او د څېړنو په نتيجه کې دا ثابته شوې ده چې د ټولو روحي امراضو او انحرافونو په عمق کې دا د مطلق تفوق او مطلقې برترۍ مقصد پروت دی.

موږ همېشه اوريدلي دي چې د اخلاقو پيشوايانو د انسان ځينو صفاتو ته تل بد ويلي دي او نصيحتونه يې کړي دي چې انسان بايد له بغض، کينې، بخل، امساک، حسادت، جاه طلبۍ، ظلم، استبداد، حق تلفۍ څخه ځان وژغوري. مگر د انفرادي علم النفس له نظره دې صفاتو ته يوازې بد ويل او نصيحت کول څه تاثير نه لري او د اصلاح لار يې دا نه ده. د علم النفس په نظر دا صفات د ځينو روحي امراضو او انحرافونو خارجي علايم دي. که اصلي مرض کشف نه شي او علاج يې ونه شي نو ظاهري

علایمو ته بد ویل د کوم درد له پاره درمان کېدای نه شي. د دې مثال به دا وي چې موږ د یو ملاریایي مریض ژېړ رنګ ته بد ووایو او نصیحت ورته وکړو چې ژېړ رنګ لرل ښه کار نه دی. څرنګه چې موږ عضوي امراض یو اخلاقي عیب نه ګڼو بلکې له دې مریضانو سره همدردي کوو او د علاج فکر یې کوو همدا شان باید روحي مریضانو سره هم د همدردۍ حس پیداکړو او په علاج کې ورسره کومک شو.

کینه، بخل، حسادت، جاه طلبي ټول د یو داسې کرکټر علایم دي چې یو ناممکن مقصد ته د رسېدو له پاره هڅه کوي. دا ناممکن مقصد، دا نه عملي کېدونکی ایډیال د مطلقې برترۍ او مطلق تفوق پلټنه ده. د برترۍ پلټنه په دوه شکله لیدل کېدای شي: یو یې دفاعي کرکټر دی او بل حمله کوونکی او تجاوز کوونکی کرکټر دی. دفاعي کرکټر په هغو اشخاصو کې لیدل کېږي چې ګوښه ګیري او یوازې والی خوښوي. ګوښه ګیرو اشخاصو ته اکثراً ځان له نورو څخه لوړ ښکاري او له نورو سره په ګډون کې د خپل ځان پستي او تنزل ویني. زیاته بد ګوماني او په نورو بې اعتمادي هم د دې ډول دفاعي کرکټر یوه بله علامه ده. څوک چې په ځان بې اعتماده وي، په نورو بې اعتماده کېږي چا ته چې خپل حقیقي ارزښت نه وي معلوم او په خپله اراده او خپل لیاقت یې ایمان متزلزل وي، نو دا سودا ورسره پیدا کېږي چې نور خلک غواړي له ده سره سیالي وکړي او د ده ځای ونیسي او ګومان کوي ټول خلک د ده په ضد د ده د تفوق او برترۍ په ضد اسباب سازي کوي.

او دویم ډول هغه کرکټر دی چې د خپلې خیالي او موهومي برترۍ د ثابتولو له پاره په نورو حمله او تجاوز کوي؛ مثلاً د دې حملې او تجاوز

يو شکل په نورو انتقاد او تمسخر کول دي. اکثره خلک چې په نورو انتقاد کوي، کوم عملي او اخلاقي مرام نه لري، بلکې يوازې خپل تفوق او لوړ والی ښوول غواړي. ډېر وينو چې په بحثونو کې هر يو غواړي خپله نظريه هر ډول چې وي ثابته کړي او مقابل طرف ته ماتې ورکړي. د بحث او د ډيالوگ اصلي مقصد خو دا دی چې د افکارو له تصادم څخه يو نوی حقيقت را پيدا شي، مگر دا ډول اشخاص د بحث په وسيله کوم حقيقت ته رسېدل نه غواړي بلکې يوازې په دې مقصد پسې گرځي چې بل تر پښو لاندې کړي او ځان لوړ وښيي. له تمسخر څخه هم مقصد د بل چا سپکول، يانې د خپل ځان درنول دي. همدا حمله کوونکی کرکټر چې شدت پيدا کړي نو کينه، حسادت، ظلم او بالاخره جنايت ترې را پيدا کېږي. ويلای شو چې د جنايت او تمسخر په منځ کې فرق يوازې د درجې له لحاظه دی نه د مقصد. ځکه په دواړو کې يو مقصد پروت دی او هغه د بل انسان ټيټول او محوه کول دي. د تمسخر په وسيله موږ غواړو يو بل څوک روحاً محوه کړو او د جنايت په وسيله يې جسماً له منځه وړو. په دواړو کې مقصد د خپلې شخصي برترۍ ثابتول دي. دا مقصد بخيل د مال او ثروت په غونډولو کې لټوي او جاه طلب يې د قدرت او اقتدار په وسيله لاس ته راوړل غواړي.

انساني دنيا نسبي متحوله دنيا ده او په داسې دنيا کې په يوې مطلقې برترۍ پسې گرځېدل يو موهوم کار دی، ځکه هېڅ يو انسان په مطلق ډول (يانې له هر نقطه نظره او د همېشه له پاره) په بل انسان تفوق نشي پيدا کولای، هر انسان روحي او جسمي امکانات لري او هر انسان هرومرو په بل باندې له يو پلوه تفوق لري؛ مثلاً يو عالم له يو بې علمه څخه د هغه مخصوص

علم په ځانګه کې تفوق لري، مګر کېدای شي چې له هغه بې علمه سره هم کله داسې تجربې پوهه او تېزبیني او ذکاوت موجود وي چې له عالم سره نه وي او یا دا چې بې علمه په عالم جسمي تفوق ولري. په دې شان څرنګه چې مطلقه برتري یو غیر ممکن او نه کېدونکی مقصد دی، نو هڅه ورپسې هم د انسان په روحي فعالیتونو کې اختلال پیداکوي او د روحي انکشاف مانع کېږي. موهومو او خیالي مقاصدو پسې هڅه دا تاثیر لري چې روحي ټول فعالیتونه له واقعیت څخه انحراف کوي او د یو موهومي تکامل لار نیسي. دا ډول اشخاص له انساني واقعیت او له انساني حقیقي ارزښتونو څخه ورو ورو لیرې وځي او په خپلې موهومي او خیالي دنیا کې ځان داسې محاصره کوي چې بیا ترې ځان نشي خلاصولی. څرنګه چې دوی د انسان له حقیقي ارزښتونو او واقعیت څخه بیګانه وي نو یوازې د دې ارزښتونو په ظاهري شکل پورې زړه تړي او تقلید یې کوي؛ مثلاً ځان عالِم ښودل کتابونه غونډول، فضل فروشي کول. دوی په اجتماع کې له نورو خلکو سره حقیقي انساني روابط نه شي قایمولی، یانې نورو ته په شخصیت او مساوي حقوقو نشي قایلېدای. دوی یا غلامي کوي یا باداري، یا به مظلومان وي یا ظالمان. دوی له ژبې او کلماتو څخه هم حقیقي استفاده نه کوي. د انسانانو له پاره د فکر او ذهني رابطې وسیله ژبه او کلمات دي. دا رابطه په رښتیني ډول هله قایمېږي چې انسان د بل چا خبرې واورېدای شي یانې د مقابل په طرز فکر او نقطه نګاه ځان پوه کړای شي او یوازې خپلې مفکورې او نظریات په نورو تحمیل نه کړي. یانې دلته هم باید رابطه یو طرفه نه وي، بلکې متقابله. څرنګه چې د برترۍ د عقدې له خاوندانو سره د متقابلې رابطې

هېڅ مفهوم نشته نو د دوی له پاره ژبه او کلمات یوازې د قدرت او مېرانې د اظهار وسیله ده. د دوی مفکورې سطحي وي، عقاید یې بې دوامه، نظریات یې غیر افاقي او احساساتي وي. دوی له نورو څخه اخلاص غواړي، قرباني غواړي، خدمت غواړي، وفاداري غواړي، خلاصه هر څه د خپل ځان له پاره غواړي له روزګار څخه شکایت کوي، له دوستانو څخه ګیلې لري، ځکه تقاضاګانې یې بې شماره وي. دا د برترۍ مرض له جزیي انتقاد او تمسخر څخه نیولې تر خالص جنونه پورې شکلونه او درجې لري.

لنډه دا چې دا افراد د خپل ځان په بند کې بند شوي او د خپل نفس په زنځیرونو تړلي وي. له دې بند څخه خلاصون په دوو وسیلو کېدای شي: یوه وسیله یې پوهه ده چې بالغ انسان د یو علمي روحي تحلیل په وسیله د خپل مرض ځیلې را وسپړي او پرې پوه شي او دا پوهه په خپله د مرضو نو علاج دی. بله وسیله یې د کوچنیانو روزنې ته توجه ده.

ځکه چې د دې مرض اصلي سرچینه هم د کوچنیتوب مرحله ده. په دې وخت کې کېدای شي چې د ژوند د یو صحیح مقصد د انتخاب له پاره مساعد او د ژوند ښه وسایل د کوچنانو په لاس ورکړی شي. د ادلر په فکر هر کوچنی چې کوم حیاتي سبک او د ژوند مرام د ځان له پاره غوره کوي، په دې انتخاب کې درې عامله لوی لاس لري:

لومړی ــ د انسان او حیوان په منځ کې له فرقونو څخه یو فرق دا دی چې د انسان د طفولیت لومړنی او طبیعي حالت د ناتوانۍ او ضعف حالت دی. طفل د خپلو ټولو جسمي او روحي احتیاجاتو تسکین له پاره د نورو کومک ته اړ دی. په خپل لاس په خپل قدرت او اراده هېڅ نشي کولای.

حال دا چې حيوان څو ساعته وروسته له زېږېدو څخه په خپلو پښو درېدای شي او خپلې ځينې اړتياوې تر سره کولای شي. دا د ناتوانی طبيعي حالت د طفل په روح کې ضعف او د ناتوانی احساس را پيداکوي، ياني طفل په خپل ځان کې د ضعف او ناتوانی احساس کوي او په مغشوش او مبهم شکل يې خپل حالت او موقعيت ته پام کيږي. خپله کهتري او د بالغو اشخاصو برتري او قدرت ورته ثابتيږي. په نتيجه کې د کوچني لومړی هڅه دا ده چې د دې کهتری تلافي وکړي او له دې احساس څخه ځان خلاص کړي. دا د کهتری احساس د روحي نشوء نما لومړی او طبيعي عامل دی. رښتيا هم که انسان په خپل ځان کې د کهتری احساس نه کولی نو د کمال په لور هڅه هم بې مفهومه کېدله، ځکه مور ځان کمال ته هله رسول غواړو چې لومړی په ځان کې د نيمګړتيا احساس وکړو. د حيوان او انسان په منځ کې بل فرق دا دی چې انسان د کهتری او نيمګړتيا احساس کولی شي او د دې احساس له برکته روح د کمال په لور هڅه کوي، برعکس په حيواناتو کې روحي رښتينی تکامل نه ليدل کيږي، ځکه چې د کهتری او نيمګړتيا احساس نه شي کولی. لنډه دا چې انسان د کهتری احساس د روحي نشوء نما يو طبيعي او مهم عامل دی.

دويم ـ د کهتری له احساس څخه د يو ديالکتيکي قانون په اساس يو بل متناقص او مخالف احساس را ولاړيږي چې هغه د برتری او تفوق احساس دی. مخکې مو اشاره وکړه چې کوچنی په مغشوش ډول د خپلې نيمګړتيا او ناتوانی ادراک کوي او په مغشوش ډول غواړي چې د دې حالت تلافي وکړي او د قدرت او اقتدار خاوند شي. کوچنی په خپله

شاوخوا کې په خپله ویني چې بالغ اشخاص مخصوصاً مور او پلار یې داسې کارونه کوي چې د ده له لاسه نه دي پوره. ده ته دا کارونه معجزې ښکاري او تصور کوي چې مور او پلار یې د ډېرو خارق العاده قدرتونو خاوندان دي.

سحري او افسانوي ذهنیت هم په داسې حالاتو کې پیداکېږي؛ کله چې د انسان تماس له واقعیت سره ټینګ نه وي او د یو کار د کولو له پاره انسان د آفاقي وسایلو او عملي زیار او زحمت ضرورت احساس نه کړي، نو د جادو او سحر قدرت ته قایلېږي. مثلاً د کوچني احتیاجات مور او پلار رفع کوي او د آفاقي وسایلو او عملي زیار او زحمت فشار پرې نه راځي. له یو ځای څخه بل ځای ته په غېږ کې وړل کېږي. له هر قسم موانعو څخه د نورو په کومک تېرېږي. غذا ورته بې له هڅې او عملي زیار څخه په لاس ورځي. له دې څخه د کوچني په ذهنیت کې هر شی یو خارق العاده رنګ پیداکوي او د پېریانو او دیوانو افسانې ترې را ولاړېږي. د ځینو بالغو انسانانو خرافاتي ذهنیت همدا د کوچنیتوب مرحله ده. له بلې خوا د ځینو متفکرینو په عقیده[41] دا دوه ډوله ذهنیتونه (یانې واقعي ذهنیت او افسانوي ذهنیت) په اجتماعي طبقاتو کې هم لیدلی شو. مثلاً یو کارګر چې د خپلو متو په زور غرونه چپه کوي، هېڅکله سحر او جادو ته نه شي قایلېدای، ځکه دی د خپل کار او عمل په وسیله له فزیکي او طبیعي واقعیت سره مخامخ کېږي او پوهېږي چې له دې واقعیت سره د کومو آفاقي او محسوسو وسایلو په زور مقابله وکړي. کار او عملي زیار د عقلي پوهې لومړی اساسي قدم دی. حال دا چې یو بلدای

[41] Alain Mythologie

چې د سرمایې په زور مزدوران په کار اچوي او غرونه چپه کوي له طبیعي او فزیکي واقعیت سره نه مخامخ کیږي. د ډبرو دروند والی یې په اوږو فشار نه راوړي، د بېل او کولنګ زور په خپلو متو او منګولو کې نه احساسوي، نو ځکه دی فکر کولی شي چې غرونه په اشاره او پوکي چپه کیږي. د ده په نظر سرمایه هغه اسرار آمیزه او افسانوي قدرت دی چې واقعي موانع د سترګو په رپ کې له منځه وړي. خرافاتي ذهنیت هله انکشاف کوي چې له افاقي واقعیت سره د فکر او عمل رابطه وشلیږي.
موږ وویل چې د کوچنیانو د روحي نشوء نما لومړی عامل د کهترۍ احساس دی. دویم هغه عامل دی چې د کهترۍ له احساس څخه را پیدا کیږي او هغه د برترۍ او تفوق په لوري هڅه ده. مګر کېدای شي چې دا هغه یو انحرافي شکل پیدا کړي[42] او د یو موهوم او نه کېدونکي تفوق

[42] د ادلر په عقیده د کهترۍ د احساس خطر نجونو ته زیات متوجه دی ځکه چې په انساني اجتماع کې ښځو ته یو داسې بد موقعیت ورکړل شوی دی چې د روحي انکشاف شرایط یې ډېر نامساعد دي. ویل کیږي چې په انساني تاریخ کې یو وخت داسې هم و چې تفوق او برتري د ښځې په لاس کې وه... او انساني ایډیال زنانه ایډیال و. مګر د ښځې او نر په مجادله کې یو وخت ښځه مغلوبه شوه اقتدار او تسلط د نارینه په لاس کې پرېوت. انساني ایدال هم نارینه ایدال شو. انساني حقیقي صفات هغه وګڼل شول چې نارینه یې لري. حقیقي انسان هغه شو چې نارینتوب او مردانګي ولري. له دې وخت را په هیسې که موږ د بشریت تاریخ ته وګورو نو رامالومه به شي چې ښځه په مختلفو بدو بدو او غلطو رنګونو ښوول شوې او معرفي شوې ده. یا ښځې ته په شیطاني طبیعت قایل شوی دی او ناصحانو توصیه کړې چې اجتناب او لرې والی ترې پکار دی یا یو رنګین او لطیف شکل ورکړای شوی دی او یوازې د نارینه د لذت او خوش ګزرانۍ له پاره وسیله ګڼل شوې ده او بس.
په بل کوم انساني مستقل واقعیت ورته څوک نه دي قایل شوي. حتی یوه زمانه هم وه (مخصوصاً منځنۍ پېړۍ) چې علماوو بحثونه کول چې آیا ښځه روح لري او یا که نه؟ ښځې ته چې کوم صفات ورکول کیږي، هغه هم د نارینه د نظر په بناء دي، یانې هغه صفات دي کوم چې نارینه یې له ښځې څخه غواړي او د نارینه په نفع دي. لکه اطاعت، عفت، پاکدامني، وفاداري او نور. ... دا ټول صفات تلقین شوي او ښځې په ځان منلي دي او هڅه کوي ځان د نارینه له مفکورې سره برابره کړي.

لار ونيسي. ځکه هر څومره چې په کوچني کې د کهترۍ دا احساس قوي وي هم په هغه اندازه د برترۍ او تفوق احتياج شدت پيدا کوي. ياني طفل که په ځان کې د بې وزلۍ او حقارت يو شديد احساس وکړي، نو دا هيله به ورسره پيدا شي چې د يوې مطلقې برترۍ خاوند شي. د جهان ټول قدرت او اقتدار د ده په لاس شي، له هر چا څخه په هر څه کې لوړ شي او د قدرت په ټولو اشکالو تسلط وومومي. دا هيله په کوچنيانو کې په څو ډوله پيدا کېږي؛ يا دا چې کوچنی مورزادي ځينې عضوي عيبونه او نيمګړتياوې لري. مثلاً په ځينو اشخاصو کې چې د حرص مرض تحليل شوی دی[43] څرګنده شوې ده چې دوی په کوچنيتوب کې ځينې د معدې امراض درلودلي چې د هر خوراک اجازه ورته نه وه، نو دوی له هغه کوچنيتوب څخه له راغونډولو او ذخيره کولو سره عادت پيدا کړی. له بلې خوا اقتصادي بد شرايط؛ لکه د خوراک او څښاک د موادو نيمګړتيا هم د کوچنيانو د کهترۍ احساس قوي کوي. دا خطر يتيمو کوچنيانو ته هم متوجه کېږي. يا هغه مور او پلار چې خپل اولاد ته د رټنې او د تمسخر په نظر ګوري، يا يې ډېر نازولي روزي. طفل ته دا د مطلقې برترۍ

ياني د نارينه په مقابل کې يې خپله کهتري منلې او غاړه يې ورته ايښودې ده. دا د ښځې اجتماعي نامساعد موقعيت د نجونو په روحي انکشاف کې ډېر بد تاثير لري او له کوچنيتوب څخه نجونې د کهترۍ له يو شديد احساس سره مخامخ کېږي. د هلکانو په مقابل کې په ځان کې د يوې شديدې نيمګړتيا احساس کوي او له دې احساس څخه په ښځه کې واقعي نيمګړتيا را پيدا کېږي، ځکه دا د کهترۍ عقده د روحي او ذهني انکشاف مانع کېږي. ځينو ښځو د پس رفتګۍ؛ کم استعداد او روحي امراضو اصلي علت هم اکثره دا اجتماعي نامساعد ذهنيت دی چې د نجونو د روحي انکشاف لاره تړي او د نجونو د تربيې مشکله مسأله هم په دې ټکي کې ده. دا مشکل هله حل کېدای شي چې اجتماعي ذهنيت په عمومي ډول د ښځو په باره کې تحول وکړي.

[43] A. Adler. (Le temperament nerveux).

هيله په کوچنيتوب کې پيدا کيږي، نو بيا د دې هيلې په بناء خپل شخصيت تشکيلوي او د خپل ژوند له پاره پلان طرح کوي؛ مگر ورو ورو دا لومړنۍ هيله او د ژوندانه پلان تحت الشعور ته تيرېږي او چې بالغ شي، د خپل شخصيت د جوړېدو مبداء ترې هېره شي. دا شخصيت او دا مخصوص د ژوند سبک ورته خپل يوازينى او تغير ناپذيره واقعيت ښکاري او هيڅ فکر نشي کولى چې په ژوند باندې بله نقطه نگاه، په ژوند کې بل سبک درلودل هم امکان لري. کوم د ژوند سبکونه چې د مطلقې او ناممکنې برترۍ د هيلې په بناء جوړ شي، نو د دې په اثر ډېر روحي فعاليتونه انحرافي شکلونه پيدا کوي او هغه روحي امراض ترې پيداکيږي په کومو چې موږ څو کرښې وړاندې خبرې وکړې.

دريم عامل چې د انسان په روحي انکشاف له ټولو ستر تاثير لري، هغه د ادلر په اصطلاح «اجتماعي حس» دی. د روحي امراضو تحليل دا خبره ثابتوي چې د روحي حوادثو انحراف «د اجتماعي حس» د نيمگړتيا له سببه پيدا کيږي. که موږ انحرافي کرکترونه بيا له نظره تېر کړو او بخل، کينه، عداوت، خود پرستي، استبداد، جاه طلبي او نورو ته په ځير وگورو، نو را معلومه به شي چې د دوی مشترک او بنيادي خصوصيت په انساني روابطو کې غلطي او نارسايي ده. يانې په هر شکل که وي، که جاه طلب وي، که ظالم وي، که حريص، دا اشخاص له نورو سره رښتينې صحيحه انساني رابطه نه قايموي، دوی نور اشخاص د خپلو غرضونو او خود پرستانه مقاصدو وسيله گڼي، دوی نورو ته په شخصيت، په آرزو، په حقوقو نه قايلېږي، يوازې غواړي نور د دوی شخصيت وپېژني، د دوی هيلې تر سره کړي، د دوی فرمانروايي او تسلط په ځان ومني، شک نشته

چې د انسانانو په منځ کې روابط داسې نه قايمېږي.

دا رابطه په خپل حقيقي شکل متقابله ده: متقابله دوستي او محبت، متقابله همدردي، متقابل گذشت او همکاري، متقابل احترام او د شخصيت پېژندنه. روحي تحقيقات دې نتيجې ته رسيږي چې انفرادي انسان يو مستقل او په خپل ذات قايم کوم واقعيت نه دی. انسان په انفرادي ډول خپل ټول انساني واقعيت له لاسه ورکوي: که موږ يو انفرادي انسان يوازې په طبيعي حال په ځنگلونو کې فرض کړو چې له هيڅ بل کوم انسان سره رابطه ونه لري نو را مالومه به شي چې دې انسان ته نه د اخلاقو ضرورت شته، نه د ښه يا بد سلوک، نه د شخصيت او نه د کرکټر. يانې انساني مشخصات چې موږ ورته اخلاقي شخصيت او کرکټر وايو، يوازې هله مانا را پيداکوي او هله منځ ته راځي چې انسان له نورو انسانانو سره په رابطه کې شي. په دې شان انساني واقعيت همدا رابطه ده چې له نورو سره يې قايموي. او له دې رابطې څخه بهر خپل واقعيت بايلي؛ لکه چې يوه مفکوره په جلا او مجرد صورت مانا نه پيداکوي تر څو چې له نورو مفکورو سره په رابطه کې نشي. همدا شان انفرادي انسان ته هله انسان ويل کېږي چې له نورو سره رابطه قايمه کړي. روحي محققينو ته دا ټکی ثابتېږي چې انفرادي روحي حوادث د اجتماعي رابطې په تارو اوبدل کېږي. د نورو انسانانو موجوديت، اجتماعي واقعيت د فرد په ذهن، په شعور او په تحت الشعور کې ژور او کلک تهداب لري او د روحي ټولو فعاليتونو نشوء نما هم په دې بنسټ کېږي. په دې شان د فرد رابطه له نورو سره د ده د روحي ژوند اساسي عنصر دی. که دا عنصر خپل صحيح تاثير وکړي، روح به نشوء نما کوي او د انسان ټول

حقيقي امکانات انکشاف کولای شي. که له دې عنصر څخه غلطه استفاده وشوه، نو د روحي فعاليتونو د انکشاف مانع کيږي، انحرافونه او مرضونه ترې پيداکيږي. د روح سلامتي او انحطاط په هغې رابطې پورې تړلې دی چې فرد يې له نورو سره قايموي. که دا رابطه غلطه وي يانې يو طرفه وي او د تفوق او وچې برترۍ په غرض وي، خود پرستي په کې منظور وي، نو څرنگه چې دا منظور له اجتماعي واقعيت سره متناقض واقع کيږي او په مستقيمه لار لاس ته نه راځي نو فرد په پټو او غير مستقيمو لارو روانيږي او روحي ټول فعاليتونه يې ورو ورو انحرافي شکل پيداکوي.

دلته اخلاق او علم النفس سره يو کيږي او له خپلو تحليلونو څخه يو شان نتيجه اخلي. د اخلاقو علم خود پرستي، حرص، بخل، حسادت، ظلم او نورو ته همېشه بد ويلي او انسان يې همېشه ترې منع کړی دی. روحي تحقيقات ثابتوي چې دا مسأله يو نفسي اساس لري. مثلاً وايي چې: خود پرستي بده ده، ځکه چې په دې کې د انسان روحي زيان دی، روحي سلامتي يې له خطر سره مخامخ کيږي. نفسي خواهشاتو ته نه تسليمېدل، له ځانه تېرېدل، فداکاري، مينه، اخلاص، د نورو خدمت کول او همدردي ښه دي، ځکه چې د انسان روحي فايده په دې کې ده. انسان په دې وسيله کولی شي، په ځان کې انساني رښتيني ارزښتونه وروزي، ټولو نفسي فعاليتونو او امکاناتو ته انکشاف ورکړي او د يو سالم روح خاوند شي.

دا «اجتماعي حس» يانې د دوستانه روابطو، د مينې، اخلاص او فداکارۍ روحيه بايد په کوچني کې وروزل شي. ځکه که د دې عامل د تاثير له

پاره فامیلي شرایط مساعد وي، نو د کوچني د کهترۍ له احساس څخه د مطلقې برترۍ عقده نه پیداکیږي او د خپل ژوند له پاره یو نه کېدونکی او خیالي هدف نه غوره کوي. دا هدف داسې یو کوهی دی چې انسان یې ځانته په خپل لاس کیني، داسې یو زنځیر دی چې انسان پرې ځان په خپله تړي. د نفسي هوا او هوس له غلامۍ څخه د نجات یوازینۍ لار همدا د «اجتماعي حس» روزل او تقویه کول دي.



د دې دویمې برخې په نتیجه کې موږ ویلای شو چې د جبر او اختیار د مسألې اساسونه په نفسي حوادثو کې موندل کېدای شي. پخوا له دې چې مالومه کړو چې انسان د طبیعت، کایناتو یا اجتماع په مقابل کې مجبور دی یا مختار، باید د دې خبرې څېړنه وکړو چې جبري یا اختیاري نقطه نګاه په ژوند او کایناتو باندې څه نفسي تادو لري. ځینې اشخاص خپل نفسي جبر له ځانه بهر منعکسوي او په خارجي دنیا کې یې په مختلفو شکلونو مجسم ویني. ځکه ځینو د نفسي کړکېچونو له کبله له انسان څخه خپله اراده او خپل اختیار بېګانه کېږي او له لاسه وځي. او د دې جبر علت کوم خارجي قوت یا کوم ماوراء الطبیعي سرنوشت نه دی، بلکې دا علت د ده مختاره اراده ده. انسان د خپل سرنوشت، د خپل کرکټر، خوی او عادت مسوول دی، که کوهي ته غورځېږي، دا هغه کوهی دی، چې په خپل لاس یې کینلی دی، که په زنځیرونو تړل کېږي، دا هغه زنځیرونه دي چې انسان یې په خپل لاس له خپلو پښو څخه چاپېروي. نننۍ فلسفه انسان ته په یوه مختاره اراده او انتخابي قدرت قایله

ده، لکه چې سارتر[44] وایي: «انسان مجبور دی چې مختار اوسي» معکوس یې هم صحیح دی، چې انسان مختار دی چې ځان مجبور کړي. یانې انسان اختیار لري چې ځانته د ژوند داسې یو سبک غوره کړي چې مختاره اراده او سالم عقل یې انکشاف وکړي او کولای شي چې د خپل ژوند له پاره داسې یو هدف وټاکي چې ده باندې تسلط او فرمانروایي وکړي او عقل او اراده ترې سلب کړي. مطلب دا چې د نفسي جبر لومړنی علت د انسان مختاره اراده ده؛ لکه چې په طبیعي جبر باندې د انسان تسلط د پوهې په وسیله کېده، له نفسي جبر څخه د خلاصون وسیله هم پوهه ده؛ دا پوهه د ځان په پېژندنه کې ده. د لومړي ځل لپاره سقراط خپلو شاګردانو ته نصیحت کاوه چې د هر څه نه لومړی خپل ځان وپېژنئ! او بیا د جهان پېژندل اسان دی. د انسان د ډېرو روحي دردونو او بدبختیو علاج هم په دې کې دی چې موږ هر یو خپله روحي تاریخچه راوسپړو او د خپلو روحي حوادثو د نشوء نما مخصوص قوانین ځانته مالوم کړو. له بلې خوا انساني رښتینې واقعیت په هغه رابطه کې دی چې له نورو سره یې قایموي. اجتماع له فردي روح څخه نه جلا کېدونکی واقعیت دی، روحي انکشاف یا کړکېچونه د دې واقعیت له مثبت یا منفي تاثیر څخه پیداکیږي. په دې شان موږ ته مالومه شوه چې د جبر او اختیار تادو په نفسي حوادثو کې پروت دی، مګر د دې حوادثو د نشوء نما عنصر اجتماع ده او د فرد رابطه ده له نورو سره.

---

[44] Jean Paul Sartre: "Letre et le meant".

درییمه برخه

فرد د اجتماع په مقابل کې

کومه آزادي چې د نورو په غلامۍ چلیږي هغه آزادي د خپل ځان غلامه کیږي، د غلامۍ غلامه کیږي. داسې آزادي مرییتوب ته اړه او په مرییتوب پورې تړلې وي. که غلامي لاړه شي نو دا آزادي هم له منځه ځي، نو ځکه د غلامۍ او بادارۍ په نړۍ کې رښتینی مریی پخپله بادار وي او د زمانې په بهیر کې غلامیږي او غلام رښتینې آزادۍ ته رسیږي.

«فرد د اجتماع په مقابل کې» دا زموږ د جبر او اختیار د دیالکتیک درېیمه او وروستنۍ مرحله ده. نن د فرد او اجتماع په باره کې ډېر بحثونه روان دي. څوک فرد له اجتماع څخه قربانوي، څوک اجتماع د فرد د نفسي خواهشاتو تابع کوي، څوک فرد ته په کوم ځانته شخصیت نه قایلېږي او یوازې یو اجتماعي حیوان ترې جوړوي او څوک اجتماع د کوم مستقل واقعیت په حیث نه مني، هر څه له فرده ګڼي او د هرې اجتماعي حادثې له پاره فردي او نفسي علتونه پیداکوي. موږ له دې نظریاتو څخه د یوې طرفداري او د بلې رد کول نه غواړو. ځکه چې په دې شکل موږ د دې نظریاتو مخالفت کوو، موږ د انسان د فردیت یا اجتماعیت جنبه د انسان د تکامل په لړ کې یوه تاریخي مرحله ګڼو. د فرد او اجتماع په منځ کې یوه ټینګه متقابله رابطه موجوده ده او موږ ولیده چې انسان د خپل نفس په مقابل کې هله ځان د نفسي جبر په زنځیرونو تړي، کله چې اجتماعي حس له اجتماعي واقعیت څخه په خپله نفسي نشوء نما کې غلطه استفاده وکړي. موږ په دې اوسني بحث کې غواړو، د انسان دا محسوسه او حیاتي جنبه مطالعه کړو، یانې دا د انسان رابطه ده له نورو سره. لومړی به موږ د اجتماعي علم بنیادي مشکلاتو ته اشاره وکړو، بیا به د مثال په ډول د یو نومیالي متفکر نظریات د فرد او اجتماع په باره کې لنډ بیان کړو او په دې شان چې د فرد او اجتماع په مسأله څه نا څه رڼا واچول شي، نو په آخر کې به موږ د دې دواړو رابطه د دیالکتیکي قانون په اساس وسنجوو او دلته به د جبر او اختیار مسأله موږ ته خپل رښتینی شکل راښکاره کړي.

I

دا يو نفسي حقيقت دی چې هر څومره يو شی او يا يوه موضوع انسان ته زياته نژدې وي، هم په هغه اندازه د دې شي او د دې موضوع پېژندل گرانيږي. کوم شي چې زموږ په شخصيت پورې جوخت تړلی وي، د کوم شي سره چې موږ عادي يو، د داسې شي علمي پوهه هم له موږ سره چندان نه وي. موږ ته ځان له جهان څخه نژدې دی، همدا سبب دی چې انسان په جهان علمي پوهه پيدا کړای شوه او د ځان په باره کې يې علمي پوهه لا تر اوسه نيمگړې ده. دومره چې انسان خپل غويی د کولبې له پاره ښه پېژني، هغومره خپل ځان نه پېژني. دومره چې يو دهقان د غنمو اقسام پېژني او د هغې په طبقه بندۍ پوهيږي، هغومره د انسانانو په طبقه بندۍ نه پوهيږي او د انسانانو په مختلفو طبقاتو او په مختلفو نژادونو يې فکر نه رسي. سقراط به څکه خلکو ته ويل: له هر څه نه لومړی خپل ځان وپېژنئ! رښتيا هم خپل ځان پېژندل گران کار دی او د کايناتو او د ستورو د قوانينو پيداکول اسان دي. همدا سبب و چې انسان له ډېره پخوا د نجوم په علم پوهېده، مگر د خپلو روحي او اجتماعي حوادثو په اساسي علتونو لا تر اوسه ښه نه پوهيږي.



پوهه دوه ډوله ده: یوه علمي پوهه او بله عادتي پوهه.
له یو شي سره عادت او آموخت د انسان فکر ته یو غلط تسکین ورکوي. ناقراره فکر بیده کوي او هر نوی شی او یا هره نوې موضوع چې موږ د خپلو عادتونو په چوکاټ کې داخل کړای شو، زموږ دا گومان شي چې موږ په دغه شي یا په دغې موضوع پوه شوو او دا یوازې گومان وي. فکر ځان په خپله غولوي او ځانته غلط تسکین ورکوي. د علمي پوهې لومړی قدم د عادتي پوهې په مقابل کې مقاومت دی. د علمي پوهې لومړی کار د عادتي پوهې خام تادوونه لړزول دي، د هر څه په باره کې تعجب کول دي او په هر څه کې تپوس کول دي. په دې شان عقل راویښ شي، مضطرب شي او کوښښ کوي چې د پوهې بناء نوره په عاداتو ونه کړي، بلکې عقلي تادو ورته وکیني. علمي پوهه هغه ده چې د عقل او استدلال په ستنو ولاړه وي.



موږ احساسات لرو چې کله گډوډ وي او کله آرام وي. موږ عواطف لرو چې کله طوفاني وي او کله د سبا د باد په شان پسته الوتنه کوي. موږ خاطرات لرو چې کله زموږ په مخ صحنې جوړوي او زموږ له نظره داسې تېرېږي لکه د اوسني ژوند واقعات او کله را څخه داسې ورک شي لکه په ژور کوهي کې چې لویدلي وي او راویستل یې امکان نه لري. همدارنگه موږ په یوه معینه اجتماع کې داخل یو او له نورو خلکو سره گوزاره کوو. څوک مو دوستان دي، څوک مو دښمنان، د چا صفت کوو او د چا غیبت کوو، له چا نه گیله کوو او چا پورې تهمتونه وایو. له بلې خوا موږ هره ورځ په خپلو خبرو کې ځینې مفاهیم استعمالوو؛ لکه

حقوق، مسؤليت، خپل خپلوان، رسم او رواج، دارايي. .. موږ خريد او فروش کوو، قراردادونه کوو...

د روحي حوادثو په شان اجتماعي حوادث هم موږ ته دومره نژدې دي او موږ ورسره عادت شوي يو چې زموږ علمي پوهه د دې شيانو په باره کې ډېره کمه ده. څوک پوهېږي چې د يوې خاطرې د هېرولو او بيا رايادولو روحي او نفسي علتونه څه دي؟ څوک پوهېږي چې اجتماع څه شی ده؟ مسؤليت رسم او رواج، دارايې څه اجتماعي علتونه لري؟ څرنګه تشکيلېږي؟ څرنګه را پيداکېږي؟ او څرنګه له منځه ځي؟

د دې ناپوهی سبب دا دی چې هغه وخت په يو شي باندې علم پيدا کېدای شي چې د شي او د شخص په منځ کې فاصله پيداشي چې شی او شخص يو له بله سره جدا شي. د پوهې اول شرط د عالم او مالوم جدا والی دی.

که موږ د انسان د علم تاريخ ته وګورو، نو رامالومه به شي چې انسان لومړی په هغو شيانو علمي پوهه پيداکړه، له کومو سره چې انسان طبيعي فاصله او جدايي درلوده او له کومو شيانو سره چې يې دا طبيعي فاصله نه درلوده، د داسې شيانو پوهه هم ډېره وروسته راپيدا شوه او هغه وخت را پيداشوه، کله چې د انسان فکر کافي تحول او مخکې تګ کړی و او دا فاصله يې د عقل په زور پيدا کړای شوه. همدا سبب دی چې د انساني فکر په تاريخ کې طبيعي علوم لومړی را پيدا کېږي.

انسان لومړی د ستورو او د اسمان په باره کې په فکر بوخت شو او د نجوم علم يې منځ ته راووړ. د انسان او د ستورو په منځ کې طبيعي فاصله د دې سبب شوه چې د انسان فکر په اسانی او سهولت دې خوا ته متوجه

شي. په دې شان نور علمونه را پیدا شول: لکه فزیک، کیمیا او ډېر زر مخکې لاړل، تر څو چې انسان ژوندیو موجوداتو ته متوجه شو او بیولوژي راپیدا شوه. د دې علم د وروسته را پیدا کېدلو علت هم دا دی چې د انسان او د ژوندیو موجوداتو په منځ کې دا طبیعي فاصله کمېږي. ډېر وروسته انسان ته دا فکر پیدا کېږي چې روحي او اجتماعي حادثې هم د علمي پوهې په چوکاټ کې راولي. دا هغه وخت دی چې د انسان فکر په کافي اندازه تکامل کړی او دې اندازې ته رسېدلی دی چې انسان کولی شي چې په کومو موضوعاتو کې چې د شي او د شخص په منځ کې طبیعي فاصله نه وي، د عقل په زور فاصله او جداوالی پیدا کړي. په دې شان اجتماعي واقعات او روحي حوادث د علمي مطالعې لاندې راغلل.



دا فاصله چې د انسان او طبیعت د اشیاوو په منځ کې شته او موږ ته اوس طبیعي ښکاري، دومره هم طبیعي نه ده. د انسان او طبیعت په منځ کې جدایي د انسان په تاریخ کې ورو ورو او ډېر وروسته را پیدا کېږي. فردیت او شخصیت د تاریخ مولود دی. د انسان له پاره ډېره زمانه په کار وه چې جمعیتونه او فکرونه تحول او تکامل وکړي؛ تر څو چې انسان ځان د فرد او شخص په حیث وپېژني. یانې له یوې خوا ځان د طبیعت له اشیاوو څخه جدا وګڼي او له بلې خوا د ځان او د اجتماع په منځ کې فرق او جدايي ته قایل شي. د انسان په فکري تحول کې دا د فردیت او شخصیت اکتساب یو لوی انقلاب دی. څکه چې تمدنونه له دې انکشاف څخه پیدا شول، علمونه له دې انکشاف څخه راووتل او د نن

ورځې متمدن انسان هم د دې انکشاف مولود دی.

د انسان او طبیعت په منځ کې جداوالی انسان ته دا موقع ورکړه چې د طبیعت په اشیاوو فکر وکړي او علمي او عقلي پوهه پرې پیدا کړي. د دې فکر نتیجه د نن ورځې طبیعي علوم دي. او د انسان او اجتماع په منځ کې جدایي انسان ته دا لار پیدا کړه چې خپل ځان ته متوجه شي او پوه شي چې له ټولو لومړی په کار دی چې انسان خپل ځان وپېژني. ځکه چې که انسان خپل ځان ونه پېژني، د آسمان په ستورو باندې علم به یې څه په کار شي؟ که عالم د خپل ځان له پاره نامعلوم شی وي، نو په اشیاوو باندې علم به څه ارزښت ولري؟ که موږ ځان ونه پېژنو نو د جهان پېژندنې مانا به څه وي؟ د دې فکر نتیجه د نن ورځې انساني علوم دي.

II

فرد څه دی، اجتماع څه ده او د دوی په منځ کې څه رابطه شته؟ دا زموږ د دې برخې دويم سوال دی. ويل کېږي چې فرد يو جلا موجود دی او ځانته مخصوص صفات لري او اجتماع يو مستقل واقعيت دی چې له فردي حقايقو سره هېڅ تشبيه کېدای نشي، لکه اکسيژن او هيدروژن چې سره جدا دي، خپل مخصوص کيمياوي خواص لري او چې سره يو ځای شي اوبه ترې جوړې شي چې خواص يې نه د هيدروژن له خواصو سره مشابهت لري او نه له اکسيژن سره.

تقريباً همدارنګه د دورکهايم فرانسوي اجتماعي عالم په عقيده افراد چې يو له بل څخه جدا وي، مستقل واقعيت لري او چې سره يو ځای شي او اجتماع تشکيل کړي، يو نوی واقعيت ترې جوړېږي. په دې ډول دا دوه واقعيتونه يانې فردي واقعيت او اجتماعي واقعيت يو له بله دومره جدا دي چې هر يو ځانته مستقل علم غواړي او د مطالعې له پاره مستقله لار لري. د فرد مطالعه روحيات او نفسيات کوي او د اجتماع مطالعه سوسيولوژی کوي. مقصد دا دی چې فرد او اجتماع دوه داسې واقعيتونه دي چې يو له بله هم جدا دي او هم نه دي. اجتماع له افرادو څخه تشکيله ده او افراد د اجتماع له برکته افراد دي او ځانته په فرديت قايلېدای شي. مګر د فرد او اجتماع په منځ کې مبارزه هم پيدا کېږي. کله افراد د اجتماع وژلو ته

ملا تړي او کله اجتماع فرد تر پښو لاندې کوي. دلته یوه دیالکتیکي رابطه را څرګندېږي، یانې د فرد او اجتماع له تناقضاتو څخه هم فردي حیات راوځي او هم اجتماعي. په دې تناقضاتو باندې چې کومې مهمې خبرې شوي دي او عالمي شهرت لري؛ هغه د ژان ژاک روسو آثار دي. مګر روسو دې تناقضاتو ته د دیالکتیک په نظر نه ګوري. روسو د فرد او اجتماع په مجادله کې د فرد طرفداري کوي. او دی چې د اجتماع له پاره کوم نظري تهداب ږدي، هغه هم د فردي منافعو د حفاظت له پاره دی. نن ورځ هر چاته مالومه ده چې روسو به ویل: «د انسان خوشبختي په انفرادي وحشي او طبیعي ژوند کې ده». انسان یو وخت د ځینې طبیعي مصیبتونو په اثر مجبور شو چې اجتماعي ژوند غوره کړي. په یو وخت کې زلزلو، بارانونو، بادونو، سیلابونو انساني افراد دې ته مجبور کړل چې له خپلو غارونو څخه راووځي، انفرادي ژوند پرېږدي او له نورو انساني افرادو سره یو ځای شي او د یو بل په کومک له طبیعي حوادثو سره مجادله وکړي. په دې ترتیب له فامیلونو څخه قبیلې جوړې شوې، له قبیلو څخه قومونه تشکیل شول، قومونه سره غونډ شول او لوی لوی جمعیتونه شول. روسو وایي چې د دې مصیبتونو په مقابل کې اجتماع ډېره مفیده ثابته شوه او ضروري شی هم و. مګر دا شی چې یو وخت مفید ؤ، اوس د فردي حیات له پاره مضر دی. روسو به ویل: اجتماع اوس یوې داسې مرحلې ته رسېدلې ده چې غیر د فرد له خرابولو، د شخصیت د لتاړولو، د بدبختۍ له راوړلو څخه بل کار نه لري. اجتماع افراد فاسدوي، انساني صفات له منځه وړي او په ځای یې فساد او بدبختي راوړي. مګر له بلې خوا روسو دې نتیجې ته ملتفت دی چې انسان اوس بیا ځنګلونو او

غارونو ته نشي تلی او هغه پخواني ژوند له سره بېرته نشي نیولای. له قرنونو را په دې خوا فرد په اجتماع کې دومره بد عادت اخیستی دی چې اوس غیر له اجتماع څخه ژوند نشي کولای. نو د افرادو د بدبختی علاج به څه وي؟ د روسو په فکر د اجتماع او فرد رابطه باید بل شان شي. باید د فرد او اجتماع په منځ کې داسې یو قرارداد وشي چې فردي طبیعي حقوق په کې حفظ شي او اجتماع د افرادو له ارادې څخه تشکیل شي او بل کوم شی په کې داخل نه وي.

دا قرارداد باید څه رنګ وي او په څه تهداب ولاړ وي؟ د دې له پاره روسو خپل مشهور کتاب «اولسي تړون[45]» ولیکه.

شک نشته چې د روسو نظریات د افکارو په تاریخ کې ډېر اهمیت لري. مګر د روسو په دې نظریاتو باندې مهم انتقادونه شوي دي. اول دا چې د اجتماعاتو د تشکیلېدو علت کوم طبیعي مصیبتونه نه دي، بلکې د اجتماعي ژوند غریزه د انسان په طبیعت کې پرته ده، لکه چې ځینې مچی، مېږیان یا نور ژوي غیر له کومې فکري ارادې څخه په ګډه ژوند کوي، داسې یو طبیعي تمایل په انسان کې هم شته. انسان له هر څه نه لومړی یو اجتماعي ژوی دی او نه، لکه چې روسو به ویل چې انسان یو انفرادي موجود ؤ او یو وخت یې له ځانه سره داسې فکر وکړ چې اجتماعي حیات مفید دی. له دې فکر څخه وروسته یې تصمیم ونیو چې په اجتماع کې داخل شي او بیا یې له نورو سره د اجتماعي ژوند تړون وکړ.

د روسو د دې نظریې ثابتول ډېر ګران کار دی. ځکه چې د افرادو په منځ

---

[45] Rousseau, contrat social.

کې د قرار دادونو احتیاج هله را پیدا کیږي چې فردي اختلافونه را پیدا شي او فردي اختلافونه هله را پیدا کیږي چې شخصیت تر یوې اندازې نشوء نما کړي وي. فردیت او شخصیت د اجتماع د نشوء نما مولود دی.

قرارداد او د قرارداد فکر په اجتماع کې ډېر وروسته را پیدا کیږي. په ابتدایي انسان کې لا دا قوت ؤ چې د خپل انفرادي ژوند په باره کې فکر وکړي او د اجتماعي ژوند فایدو ته ملتفت شي او بیا له نورو سره تړون وکړي. له بلې خوا یو سړی د اجتماعي حیات په فایده هله پوهېدای شي چې په اجتماع کې یې ژوند کړی وي. نو یو ابتدایي انسان چې هېڅ کله یې په اجتماع کې ژوند نه وي کړی، څه رنګ د داسې ژوند په ګټو باندې پوهېدای شو.

انسان له هر څه نه لومړی اجتماعي حیوان دی. فردیت او شخصیت ورو ورو د اجتماع له تحول څخه را پیدا کیږي. د فرد او اجتماع په منځ کې تناقضات د دې تحول او حرکت یوه وروستۍ مرحله ده.

III

د دیالکتیکي نظریې په اساس هر شی چې متحرک وي، تحول کوي او له تناقضاتو سره مخامخ کېږي. تحول څه شی دی؟ د تناقض له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل دي او د دې حرکت قانون دیالکتیک دی او هر دیالکتیک همېشه درې مرحلې لري: اول د تایید مرحله، دویم د نفي مرحله، درېیم د ترکیب مرحله. یانې اول یو واقعیت ځان تاییدوي، بیا ځان نفي کوي او د داسې تایید او نفي له یو ځای کېدو څخه یو ترکیبي واقعیت منځ ته راځي چې هغه د اشیاوو واقعي موجودیت دی او د اشیاوو واقعي موجودیت حرکت او تحول دی.

له بلې خوا د فرد او اجتماع په منځ کې هم تناقضونه شته، فرد د اجتماع ضد واقع کېدای شي او اجتماع فرد له ځان څخه نفي کولی شي. په دې تناقضاتو کې هم باید دیالکتیکي حرکت موجود وي. اوس به وګورو چې دا حرکت په څه شان کېږي.

انسان لومړی اجتماعي حیوان و. د زمانې په مرور د اقتصادي، تاریخي او فکري تحولاتو په اثر انسان خپل فردیت کشف کړ. خپل فردي شخصیت یې تایید کړ او له اجتماع څخه یې انکار وکړ[٤٦]. مګر د تکامل

---

[٤٦] د سقراطي انقلاب مانا دا د فردي شخصیت تایید دی، د اجتماعي ذهنیت په مقابل کې. سقراط به خلک دې ته رابلل چې په هره مسأله کې له خپل شخصي فکر څخه کار واخلي او د هر شي حقیقت د خپل انفرادي فکر په تله کې واچوي. سقراط به دا تبلیغ کاوه چې د اجتماعي ذهنیت په حقایقو شک کېدای شي. په دې شان سقر اط د حقایقو د کشف له پاره یو نوی معیار پیدا کړ او هغه فردي

په يوه بله مرحله کې انسان له دې انکار څخه هم انکار کوي او پوهيږي چې فردي شخصيت غير له اجتماع څخه امکان نه لري. په دې وسيله حقيقي انسان کشف کيږي چې هغه د فردي شخصيت او اجتماعي شخصيت يو واحد واقعيت دی.

عقل او فکر ؤ. د حقايقو د کشف منبع فردي عقل شو، نه اجتماعي سنن او روايات.ويلای شو چې د سقراطي فکر له را پيدا کېدو سره انسان د تاريخ په يوه نوې مرحله کې داخليږي او هغه د فرديت او شخصيت مرحله ده.

د فرد او اجتماع دیالکتیک

لومړۍ مرحله

تایید یا د اجتماعیت مرحله

د ابتدایي انسان په باره کې چې کوم تحقیقات شوي دي، له هغو څخه دا نتیجه اخیستل کېږي چې اولي انسان ځان نه پېژني، خپل فردي شخصیت ته متوجه نه دی او له ځان څخه بېگانه دی. له هغه څخه خپل ځان تل په دوه ډوله واقعیت کې ورک دی. په دې طبیعت کې او په اجتماع کې. د ابتدایي انسان دوره هغه دوره ده چې د انسان فامیلونه د ننني دنیا د کوچنیو فامیلو په شان نه وو، بلکې هر فامیل یوه قبیله وه او هره قبیله یو قام و او افراد د مشترکې وینې د رابطې په اساس یو له بله سره جوخت تړلي وو. دا هغه مشترک ژوند و چې فرد په کې کومه شخصي خپلواکي نه درلوده: فرد د خپلې قبیلې مال ؤ او د فرد ټول حقیقت همدا ؤ. د ابتدایي انسان په ژبه کې «زه» او «زما» مفاهیم نه برېښي. هر څه «موږ» او «زموږ» دي. فرد ځانته کوم شخصي ذهنیت نه لري. د هغه ذهنیت، فکر، عادات او ناسته ولاړه، د هغه د قبیلې، د هغه د قام ذهنیت، عادات او ناسته ولاړه وه. فرد هغه څه وایي چې د هغه قام او قبیله یې وایي. فرد هغه څه کوي چې د هغه قام او قبیله یې کوي او پلرونو او نیکونو یې

کړي وو او د هغه په قام او قبیله کې رواج لري او رښتیا هم هر څومره چې یو انساني جمعیت په ابتدایي حالت کې وي، هم په هغه اندازه په افرادو کې شخصي ذهنیت او شخصي فکر کم وي او هم په هغه اندازه اجتماعي ذهنیت قوي وي او د اجتماعي رسم او رواج په اساس قضاوتونه زیات وي. د پوهې او علم مهمه منبع روایات، سنتونه او افسانې وي. یانې هغه څه وي چې له نورو څخه اورېدل کېږي، د شخصي قضاوت او د شخصي پلټنې له پاره په کې هېڅ ځای نه وي.

له بلې خوا انسان له طبیعت څخه نه خپل ځان جدا کولی شو، نه خپل جسم، نه خپل روح. کوم شخصي وحدت چې د انسان بدن زموږ په فکر کې لري، دا وحدت د لومړني انسان په فکر کې نه ځایېږي. موږ قایل یو چې هر څوک ځانته شخصي جسم لري او له نورو اجسامو څخه مستقل دی. د اولي انسان جسم دا وحدت نه لري. هغه خپل جسم په مختلفو برخو وېشي چې هره حصه یې یوه مخصوصه مانا لري. ځینې حصې د ښو ارواحو د استوګنې ځای دی او ځینې د بدو، ځینې برخې منفورې او ناپاکې ګڼل کېږي او ځینو ته په پاکۍ او تقدس قایل وي؛ مثلاً سر ته په تقدس قایل وو او تناسلی اعضاوو ته به یې د نفرت په سترګه کتل.

د ټولو انسانانو جسمونه یو شان وو او دا تقسیمونه به یې په طبیعت کې هم کول. په دې ترتیب د اولي انسان بدن ټوټې ټوټې ؤ او هره ټوټه په یوه خارجي واقعیت پورې تړلې وه او په دې شان انسان له خپل جسم څخه بېګانه و.

د اولي انسان د روح هم دا سرنوشت و. د هغه روح هم کوم فردي وحدت نه درلود. د هغه په ځان کې ډېرو ارواحو استوګنه کوله او دا هغه ارواح

وي چې په طبیعت کې یې هم مسکن درلود. د اولي انسان او د دریابونو او سمندرونو ارواح مشترک وي. د باد او باران، تندر او برېښنا، کاڼو او بوټو ارواح د هغه په بدن کې ننوتلی شول. د مړو پلرونو او نیکونو ارواح بېرته راستنېدای شول او په هغه باندې یې حکمراني کولای شوه. یانې هغه ارواح چې په طبیعت کې وو په نورو انسانانو کې وو. ځینې جغرافیایي او اقتصادي شرایطو تحولات راوړل. انساني قبایل یا په جنگ یا په سوله له نورو قبیلو سره یو ځای شول. مهاجرتونه یې وکړل. انساني جمعیتونه پراخ شول او هغه عادات او رواجونه او فکرونه چې د طبیعت په یوه محدوده سیمه او یو ه قبیله کې وو، ارزښت یې ورو ورو بایلود.

هر څومره چې د افرادو ګڼوالی زیاتیږي او شمېر یې ډېرېږي هم په هغه اندازه په افرادو کې د کار تقسیم پیدا کیږي. شخصي ملکیت منځ ته راځي، اجتماعي عمومي ذهنیت کمزوری کیږي[47]. شخصي ذهنیت قوي کیږي. په دې ډول فرد خپل فردي شخصیت کشف کوي او په دې شان د اجتماع او فرد وحدت، د سولې او آرامۍ دوره پای ته رسیږي. فرد اول له طبیعت څخه ځان را جدا کوي او بیا له اجتماع څخه.

[47] E. Durkhtim. La division du travail social.

دویمه مرحله

د غلام او بادار دیالکتیک

نفي یا د فردیت مرحله

د انسان د فردي شخصیت د تایید نتیجه د اجتماع نفي ده. انسان چې کله ځان ته متوجه شو او ځان یې وپیژاند، له جهان څخه بېگانه شو او له اجتماع څخه پردی شو. دا هغه وخت دی چې فرد په خپل ځان دومره اخته کېږي چې غیر له خپل ځان او غیر له خپلو شخصي منافعو څخه بل څه نه پېژني. د خپلو شخصي فایدو له پاره هر څه تر پښو لاندې کوي. د نورو حق تلفوي هر څه له خپل هوس، ارادې او خواهش څخه قربانوي.
دا هغه مرحله ده چې انسان له یوې غلامۍ څخه راوځي او په بله غلامۍ کې راگیرېږي. انسان لومړی د جمعیت غلام و. له دې غلامۍ څخه یې ځان راخلاص کړ، مگر د خپل ځان غلام شو. لومړی ترې ځان په اجتماع کې ورک و. دلته ترې ځان په خپل ځان کې ورکېږي.
د دې مرحلې یانې د اجتماع د نفي اخرینه نتیجه خو به دا وي چې انسان له اجتماع څخه ووځي، بېرته ځنگلونو ته لاړ شي، انفرادي ژوند شروع کړي. مگر انسان پوهېږي چې دا کار نشي کولای. ځکه چې په انفرادي ژوند کې نه خپل منافع ساتلی او لاس ته راوړلی شي او نه د خپل

شخصيت تاييد کولای شي. سبب دا دی چې: انسان خپل منافع هله لاس ته راوړي چې د نورو منافع له ځان څخه قربان کړي. خپل شخصيت هله لوړو مرتبو ته رسوي چې د نورو شخصيت تر پښو لاندې کړي، هله باداري کولای شي چې نور خپل غلامان کړي. او دا کار انسان په يوازېوالي او انفرادي ژوند کې نشي کولی. انسان له خپل شخصيت څخه هغه وخت راضي کېږي او هغه وخت خپل ځان د فرد او شخص په حيث پېژني چې نور خلک د ده اهميت ته قايل شي او دی د فرد او شخص په حيث وپېژني. يانې د انسان د فردي شخصيت تاييد د نورو په پېژندګلوۍ پورې اړه لري. که د نورو خلکو دا پېژندنه نه وي، فرديت او شخصيت له منځه ځي.

د دې مرحلې تناقض هم په دې کې دی چې انسان د نورو له شخصيت څخه انکار کوي. د نورو شخصيت تر پښو لاندې کوي د دې له پاره چې خپل شخصيت وپېژني. انسان له اجتماع څخه انکار کوي، د دې له پاره چې له خپل فرديت څخه دفاع وکړي او حال دا دی چې انسان نه نور خلک محوه کول غواړي او نه له اجتماع څخه وتل غواړي. ځکه چې که نور خلک محوه کړي، نو خپل شخصيت بايلي. بايد څوک خو وي چې د هغه شخصيت وپېژني.

هر څوک دا غواړي چې بل دې دی د شخصيت په حيث وپېژني. د انسانانو په منځ کې د شخصيت د تاييد له پاره سخته مبارزه تل روانه ده او د دې مبارزې بهترين مثال د غلام او بادار رابطه ده.



د انسان یوازینی خواهش دا نه دی چې د حیواناتو په شان ځان یوازې ژوندی وساتي او د طبیعي اشیاوو په قطار کې یو شی وشمېرل شي. د انسان اساسي خواهش دا دی چې د داسې شخصیت په حیث وپېژندل شي، کوم چې په ځان شعور لري. د کوم مرتبه چې له خالص حیواني واقعیت څخه جګه وي. مګر دا د خپل ځان پېژندنه په نورو د دې ایجاب کوي چې موږ هم په خپل وار نور د داسې شخصیتونو په حیث وپېژنو، کوم چې په ځان شعور لري. هابز به ویل: «انسانان د یو بل له پاره لېوان دي». د دې مانا دا نه ده چې انسانان د حیواناتو په شان د خپل ژوند د ساتلو له پاره د خپلو خالصو حیاتي او عضوي منافعو له پاره یو له بل سره په مجادله کې دي. د انسان مجادله د ژوند له پاره نه ده، بلکې د پېژندګلوۍ له پاره ده. د داسې پېژندګلوۍ له پاره چې هم نورو ته ثابته کړای شي او هم ځانته ثابته کړي چې انسان داسې یو مستقل شخصیت دی چې په ځان شعور لري.

هېګل وایي: انسان هله خپله آزادي ساتي چې ژوند په خطر کې واچوي[48] او د انساني دنیا شروع هم له دې خطره سره ده. یانې انساني دنیا له حیواني دنیا څخه هله جلاکېږي چې انسان د ژوند له غلامۍ څخه هم ځان آزاد کړای شي او د خپلې هستۍ له اساسي شرط څخه چې ژوند دی، هم وکړای شي چې تېر شي. په دې مرحله کې د شخصیت د تایید په مجادله کې یوه بې توازني او غیر مساوات را پیدا کېږي او د غلامۍ او باداري شکلونه ترې راوځي. هغه وخت چې انسان خپل ژوند په خطر کې واچوي، نو یوه مهمه تجربه کوي: دی پوهېږي چې د ده د هستۍ له

[48] Hegal. Phenomenologie. T. I, P. 159

پاره اول ژوند کول او دویم په ځان شعور لرل؛ دواړه اساسي او مهم رکنونه دي او هم له دې ځایه دا دواړه مراحل یانې اول ژوند کول او دویم په ځان شعور لرل، یو له بله سره جدا کېږي او دوه ډوله شعور ترې جوړېږي.

یو له دې شعورونو څخه ځان له حیواني ژوند څخه جگوي. له مرگ سره مقابله کوي او نه بیرېږي چې خپله ماده له لاسه ورکړي او ظاهراً د ژوند له غلامۍ څخه ځان آزادوي. دا د باداری شکل دی او اریستوکراتي شعور دی. دویم شکل یې هغه دی چې د خپل ځان له شعور څخه ژوند ته ترجیح ورکوي او د ژوند غلامي قبلوي. یانې د ژوند په قبلولو غلامي انتخابوي. دا هغه غلام دی چې په جنگ کې یې ماتې کړې، یانې له مرگ څخه یې ډډه کړې او اسارت یې قبول کړی دی. فاتح بادار ده ته ژوند ښبي او دی ساتي. مگر نه د یو شعور او مستقل شخصیت په حیث، بلکې د یو شي په حیث. دی بادار د یو مستقل شعور په حیث پېژني، مگر بادار دی په دې حیث نه پېژني.

څرنگه چې د انساني افرادو له مجادلې څخه باداري او غلامي راوځي، همدارنگه د یوه دیالکتیکي جریان د معکوسېدو له سببه غلام آزادېږي. ځکه چې بالاخره اقتدار او تسلط د زحمت کش غلام په لاس کې پرېوځي. د هېگل «د روح فلسفې» دا برخه چې د بادار او غلام دیالکتیک په باره کې ده، ډېر زیات شهرت لري، مختلف آثار او تبصرې پرې لیکل شوې دي. د دې دیالکتیک مختصر او ساده شکل په دې لاندې ډول دی:

د بادار باداري د غلام په پېژندگلوۍ کې ده. یا په بل عبارت بادار ځکه

بادار دی چې غلام دی د بادار په حيث پيژني. د بادار استقلال د غلام په موجوديت پورې تړلی دی. ياني دا يو نسبتي استقلال دی. له بلې خوا بادار د جهان له واقعيت سره په مستقيم ډول تماس نه لري، بلکې دا تماس غير مستقيم او د غلام په وسيله دی. بادار په مستقيم ډول له غلام سره په رابطه کې دی او په غير مستقيم ډول د غلام په ذريعه د اشياوو له واقعيت سره. سربېره پر دې څرنګه چې مو ورته اشاره وکړه، غلام په حقيقت کې د بادار غلام نه دی، بلکې د ژوند غلام دی، ځکه چې ده د بادار په مقابل کې شکست کړی، د آزادۍ له مرګ څخه يې ډډه کړې او د اسارت ژوند ته يې غاړه اېښودې ده. د غلام هستي په ژوند کې ده. لهذا دی مستقل نه دی. د ده استقلال د ده له هستۍ څخه بهر دی. د ده په شعور او فکر کې نه دی. برعکس بادار خپله برتري د ژوند په مقابل کې ثابته کړې. ژوند ته يې د يوې عارضې او حادثې په سترګه کتلي او ترې تېر شوی دی. هم له دې سببه ده په غلام تسلط پيدا کړ. همدا شان بادار له اشياوو سره هم رابطه لري، مګر د غلام په وسيله. بادار د دې اشياوو نفي کولی شي، ترې استفاده کولی شي او په دې شان خپل شخصيت تاييدوي. د بادار د هيلو او آرزوګانو په مقابل کې د جهان واقعيت کوم مقاومت نه لري. برعکس غلام د آرزوګانو په مقابل کې د واقعيت له دې مقاومت څخه بل څه نه پيژني او د غلام خواهشات همېشه د واقعي جهان له مقاومت سره مخامخ دي. نو ځکه دی شيان اماده کوي او کار پرې کوي، د دې له پاره چې بادار ترې استفاده وکړي او لذت ترې واخلي. ياني نفي يې کړي. بادار هغه واقعيت استهلاکوي کوم چې غلام په زيار او کار تيار کړی دی. د بادار له پاره ارزښت په دې نفي کې

دی چې خپل ځان په کې تاييدوي. د غلام له پاره ارزښت په توليداتو کې دی. يانې د جهان په تغييرولو او تبديلولو کې دی. د باداري حقيقت په خپله په باداری کې نه دی، بلکې د غلامۍ په موجوديت کې دی. يانې په يو فرعي او بې اهميته شعور کې دی او همدا فرعي او بې اهميته شعور دی چې د خپل انکشاف او تکامل په سلسله کې حقيقي آزادي منځ ته راولي. دا د حقيقي آزادۍ منځ ته راتلل د غلامۍ په وسيله په درې مرحلو کې کېږي: لومړی بيره (ډار)، دويم اطاعت او درېيم کار.

په لومړۍ مرحله کې داسې ښکاري چې د غلام هستي د ده له شعور څخه بهر واقع ده. دی د ژوند بندي دی او په حيواني ژوند کې ډوب دی. غلام باداري د خپل حقيقت په حيث ګڼي، مګر داسې يو حقيقت چې د ده په شعور او هستۍ کې دننه پروت نه دی، بلکې بهر ترې واقع دی. مګر په عين حال کې دا حقيقت په ده کې هم پروت دی. ځکه چې غلام له وېرې سره اشنا شوی دی او له هغه مطلق بادار څخه چې د مرګ په نامه يادېږي، بېرېدلی دی او هر هغه څه چې د ده په هستۍ کې ثابت وو، له تهدابه متزلزل شوي دي. د غلام هستي او شعور په حيواني ژوند کې ډوب وو. دا ژور اضطراب د مرګ په مقابل کې غلام له حيواني خوب څخه را ويښوي او د دې ژور اضطراب په وسيله د حيواني ژوند مراحل منحل کېږي او د غلامۍ شعور اضطراب حس کړی دی. مګر نه د يو معين شي په مقابل کې، نه د يوې ټاکلې لحظې په مرور کې، بلکې دا اضطراب د ده د هستۍ د کليت او تماميت په مورد کې و. ځکه له هغه مطلق بادار څخه بېرېدلی دی، کوم ته چې مرګ وايي»[٤٩].

---

[٤٩] د هيګل د مخه ذکر شوی اثر. ص۱٦۴.

انساني شعور د دې اضطراب په وسیله تشکیلیږي ځکه چې په جزییاتو پورې تړون، د شعور ډوبیدل او محوء کېدل د ژوند په مختلفو ثابتو اشکالو کې هم د دې اضطراب په وسیله له منځه ځي او انسان د خپلې هستۍ په کلیت او تمامیت شعور پیداکوي. دا ډول کلیت او تمامیت په عضوي دنیا کې نشته. هیګل وایي: «په خالص ژوند کې په هغه ژوند کې چې فکر نه وي، نېستي د نېستۍ په حیث وجود نه لري». د طبیعت د اشیاوو لپاره نېستي د نېستۍ په حیث نشته؛ نېستي هله نېستي ده چې شعور او فکر پرې پیدا شي.

له بلې خوا د غلام شعور یوازې دا د هستۍ او مادیت انحلال نه دی، بلکې په عین حال کې دا شعور خپل الحاق او اتصال له اشیاوو سره په تدریج له منځه وړي او د یو انفرادي بادار د اطاعت په سلسله کې په خپل ځان یو ډسپلین قایموي او ځان له طبیعي موجودیت څخه جلا کوي.

مګر د دې له پاره چې د غلام فکر حقیقي استقلال ته ورسیږي، یوازې بیره او اطاعت کافي نه دي. په رښتیا سره کار او زیار دی چې غلامي په باداري تبدیلوي. بادار کولای شي چې خپل ټول خواهشات تسکین کړي، د خپل لذت اخیستلو او استفاده کولو په وسیله د اشیاوو کامله نفي وکړي. مګر غلام د اشیاوو او هستۍ له مقاومت او استقلال سره مخامخ کېده. او غیر له دې یې بل چاره نه درلوده چې د طبیعت اشیاوو ته تغییر ورکړي او د انساني خواهشاتو له پاره یې برابر کړي. د دې عمل په وسیله چې ظاهري او فرعي ښکاري، غلام له یوې خوا خپل ځان ایجادوي، مګر له بلې خوا د فکر او شعور مهر او صورت په هستۍ او جهان لګوي.

په دې شان هغه څه چې غلام په خپلو آثارو او توليداتو کې مومي، که هغه د ده خپل موجوديت او شخصيت دی. د بادار د استفادې نتيجه د اشياوو استهلاک دی، يو تېرېدونکی او بې ثباته حالت دی. د غلام د زيار او کار نتيجه د داسې يوې مستقلې او دوام دارې هستۍ تماشا ده چې هغه د ده خپله هستي ده، د کار په وسيله، دا د خپل ځان له پاره موجوديت (etre pour soi) يا شعوري هستي له ځانه خارجيږي د استمرار او دوام عنصر ته تېرېږي.

تر څو چې فکر له دې درېيو مرحلو؛ ياني بېرې، اطاعت او کار څخه تېر نه شي، حقيقي اختيار منځ ته نه راځي. تر څو چې د هغې اساسي بېرې او بنيادي اضطراب سره اشنايي نه وي پيدا شوي، تر څو چې د کار په وسيله په جهان کې تحول نه وي راوستل شوی، نو يوازې له اطاعت څخه سر غړول او نافرماني به يو بې فکره لجاجت او بې سنجشه خود سري وي، نه حقيقي اختيار. هېگل وايي: «تر څو چې د طبيعي شعور ټول محتويات [د مرگ په مقابل کې د اضطراب په وسيله] نه وي متزلزل شوي، نو دا شعور به د طبيعي مشخص موجوديت يوه برخه وي او حقيقي مانا به يې خالص لجاجت وي. دا يوه داسې آزادي ده چې د غلامۍ په چوکاټ کې محصوره پاتې کېږي».

د کار په وسيله طبيعي دنيا پر يوه انساني دنيا بدلېږي، انسان طبيعت ته د خپل فکر په اساس شکل او صورت ورکوي. په دې شان د انسان فکر چې يوه انفسي حادثه ده، په افاقي ډول د کايناتو په هستۍ کې ځای نيسي. بادار يوازې د اشياوو نفي او استهلاک کوي. د ده شعور او شخصي تاييد يوه تېرېدونکې بې ثباته او نفسي حادثه ده. غلام د کار په

وسيله په جهان کې تحول راولي، حالات او تخنيکي وسايل برابروي، له طبيعت سره مجادله کوي او د دې مجادلې په نتيجه کې په طبيعت باندې تسلط پيدا کوي. په دې شان د انسان حقيقي تسلط او فرمانروايي په طبيعت چې انساني حقيقي اختيار دی، د زحمت کښ غلام په وسيله منځ ته راځي.

درېیمه مرحله

ترکیب یا د فردي، اجتماعي شخصیت مرحله

انساني تحول له ټیټو مرحلو څخه د جګو مرحلو خوا ته روان دی. انسان له یوې بې فکره، بې شعوره، بې ارادې اجتماعي حیوان مرحلې څخه د فردیت او شخصیت، د شخصي ارادې او شخصي فکر مرحلې ته راورسید. لومړی په جهان کې محوء وو او له ځانه بېګانه وو. بیا په ځان کې محوء شو او له جهان څخه بیګانه شو. لومړی مرحله د دې وروستۍ مرحلې نفي ده، دا وروستۍ مرحله له هغې لومړنۍ څخه راوځي. تر څو چې انسان هغه جګې مرحلې ته را ورسېږي، په کومه کې چې رښتیا ځان وپېژني او حقیقي انساني فرد منځ ته راشي. یانی نه له ځانه بېګانه وي او نه له جهانه. نو فرد یو کامل انسان شي. په دې مرحله کې فرد ځان څکه پېژني چې نور پېژني. په خپله ځان ته په شخصیت قایل دی، څکه چې نورو ته په شخصیت قایل دی. خپل شخصي منافع ساتي، څکه چې د نورو منافع په نظر کې نیسي. په خپله د فکر خاوند دی، څکه چې نور د فکر خاوندان دي. په خپله خواهشات او هوسونه لري، څکه چې نور هم خواهشات او هوسونه لري. په خپله آزاد دی، څکه چې نور آزاد دي او غلامان نشته.

کومه آزادي چې د نورو په غلامۍ چلېږي، داسې آزادي د خپل ځان غلامه کېږي. څکه چې داسې آزادي غلامۍ ته احتیاج لري په دې

غلامۍ پورې تړلې ده. که غلامي لاړه شي داسې آزادي هم له منځه ځي. نو ځکه هیګل به ویل چې: « د غلام او بادار په منځ کې کوم یو چې رښتیا غلام دی، هغه په خپله بادار دی. بادار دې د غلام غلام شي. ځکه چې د هغه باداري غیر له غلامۍ څخه نه کېږي. د هغه باداري د غلام په وجود پورې تړلې ده. برعکس غلام د بادار وجود ته هېڅ احتیاج نه لري ځکه چې دی خپلې غلامۍ ته احتیاج نه لري، یانې د خپلې غلامۍ غلام نه دی او بادار د خپلې باداری غلام دی یانې د بادار آزادي د خپل ځان غلامه ده او دا حقیقي انساني آزادي نه ده، متناقضه آزادي ده». په دې دیالکتیکي تحول کې حقیقي انسان هغه وخت منځ ته راځي چې آزادي له تناقضاتو څخه آزاده شي چې فردي شخصیت اجتماعي شخصیت شي او اجتماع په فرد کې ننوځي چې زه د نورو شم او نور زما شي، چې زه خپل منافع له نورو څخه قربان کړم او نور خلک خپل منافع له ما څخه قربان کړي، چې زه خپله آزادي د نورو له پاره وقف کړم او نور خپله آزادي زما له پاره وقف کړي. که د جامعې ټول افراد دا کار وکړي، نه به زما منافع تلف شي او نه به د نورو، نه به زما آزادي وقف شي او نه به د نورو، نه به زه غلام یم نه به نور او نه به زه بادار یم او نه به نور.

نتیجه

انسان نه مطلق مجبور دی نه مطلق مختار. بلکې د زمانې په جریان کې مجبور انسان مختاریږي. اختیار له جبره راوځي. اختیار داسې یو قدرت دی چې انسان یې په تدریجي توګه ترلاسه کوي او د دې قدرت بنیادي وسیله پوهه او شعور دی. د انسان اختیار په هغه علمي او تخنیکي پوهه کې دی کومه چې په جبر باندې پیدا کیږي.

میتافزیکي فیلسوف د جبر او اختیار د مسألې د حل لار نشي پیدا کولای. دی د انسان واقعیت او د دې واقعیت ټول مشخصات او روابط په محسوس ډول په نظر کې نه نیسي ځکه چې دی په خپله له دې محسوس واقعیت څخه ځان مجردوي، د خالصو افکارو په آسمانونو کې ځان واقع کوي او له هغه ځایه په انسان فکر کوي او داسې یو فکر طبعاً خپل ټول انساني واقعیتونه بایلي. دا فیلسوف چې په کوم فکر او عقل خبرې کوي، دا د کوم محسوس انساني فرد فکر او عقل نه دی، بلکې یو مطلق فکر او عقل دی. دا فیلسوف چې په جبر او اختیار فکر کوي دا د کوم محسوس او واقعي انسان جبر او اختیار نه دی، بلکې د جبر او اختیار مطلقه او مجرده مفکوره په نظر کې نیسي او په دې ټولو مجردو او وچو مفکورو کې چه کوم شی له منځه ځي او منل کیږي، هغه د دې افکارو اساسي او اصلي موضوع ده او دا موضوع په خپله انسان دی؛ هغه انسان چې یو محسوس او واقعي موجودیت لري، په یو محسوس جهان او ماحول کې واقع دی، هغه انسان چې تاریخ لري، فکر لري، تخیلات لري، عشق لري، نفرت لري، امیدونه او نا امیدي لري، ظلم لري، یا ظلم پرې کیږي. ... د مطلقیت فیلسوف فکر د دې متحول جهان په حوادثو نشي پوهېدای او په واقعي دنیا کې یې د حل لارې نشي موندی. ځکه چې دی په مطلقو حقایقو پسې گرځي، په تحول کې سکون او اسقرار لټوي او کوم څه چې متحول او تغییر کوونکي وي، هغه ورته هېڅ حقیقت نه ښکاري. نو ځکه دا ډول فکر د حوادثو له جهان څخه نااميده کیږي او د واقعي جهان د محسوسو مجادلو او مبارزو او واقعي مسایلو انعکاس په میتافزیکي ساحه کې ویني او هلته یې د حل لارې لټوي.

موږ برعکس د دې نکتې ثابتول غوښتل چې حقیقت په تحول او نسبیت کې دی او د مطلقیت په زمانه کې انساني حقیقت یو مطلق او تغییر ناپذیره حقیقت نه دی بلکې یو تاریخي او کېدونکی حقیقت دی.



د انساني حقایقو د پوهېدو له پاره د تاریخ او تاریخیت مفهوم په نننۍ فلسفه کې یو اساسي مفهوم دی. انساني واقعات د سکون او استقرار په حالت کې نه دي بلکې د دې واقعیت اوسنی حالت د زمانې مولود دی، د یو سلسله تېرو حوادثو نتیجه ده. د هرې حادثې د پوهېدو له پاره په عمومي ډول او د انساني حوادثو له پاره مخصوصاً د زمانې بُعد په نظر کې نیول واجبي دي. یوازې د تاریخ او تاریخیت بُعد موږ ته دا ښودای شي چې څرنګه مجبور انسان مختارېږي. که موږ دا بُعد په نظر کې ونه نیسو او د جبر او اختیار مفاهیم له زمانې څخه بهر په یوه مطلقه ساحه کې واقع کړو نو بیا به غیر له دې څخه بله چاره نه وي چې ووایو: انسان یا مجبور دی یا مختار. که مجبور وي، هېڅکله مختار کېدای نه شي او که مختار وي، هېڅکله د کوم جبري قانون لاندې راتلی نه شي. دا د جبر او اختیار د مسألې هغه میتافزیکي شکل دی چې قرنونه پرې بحث شوی دی او حل لاره ورته نه ده موندل شوې، موږ چې اوس پکې د تاریخ او تاریخیت بُعد داخل کړ نو په مفاهیمو کې حرکت را پیدا شو او د جبر او اختیار مسألې خپله د حل لار په خپله راوښوده. د زمانې له برکته په کې تقدیم او تأخیر راغی او د تاریخ په سیر کې جبر او اختیار د انساني واقعیت د تکامل دوه مرحلې شوې.



له بلې خوا د انسان کومې محسوسې او واقعي درې جنبې چې موږ مطالعه کړې، معلومه شوه چې د انسان د مختارېدو اساسي عنصر پوهه ده. د انسان اختیار په هغه پوهه کې دی، کومه چې په جبر باندې پیداکیږي.

مثلاً د طبیعت په مقابل کې انساني اختیار کوم خیالي او تصوري استقلال نه دی، بلکې د طبیعت د قوانینو په هغه پوهه کې دی د کومې په وسیله چې انسان له دې قوانینو څخه د ټاکلو هدفونو له پاره میتودي او علمي کار اخلي. کله چې انسان د لومړي کرت له پاره اور کشف کړ نو یو لوی قدرت یې لاس ته ورغی او د طبیعت یو مهم عنصر یې تر فرمان لاندې شو. همداشان د بخار، برق او اتوم کشف د انسان د تدریجي مختارېدو په لاره کې لوی لوی قدمونه دي.

د خپل نفس په مقابل کې هم د انسان د مختارېدو وسیله پوهه او شعور دی. دا اختیار هم په نفسي حوادثو کې د هوا او هوس استقلال نه دی، د هوا او هوس استقلال برعکس په نفسي جبر دلالت کوي او له مختارې ارادې څخه مراد دا دی چې د عمل په ټولو عواقبو او نتایجو پوهه موجوده وي او د دې پوهې په اساس تصمیم ونیول شي او عمل اجراء شي. آزاد قضاوت هغه تردد او بې عزمی ته نه ویل کیږي چې د ناپوهی له کبله په مختلفو او ظاهراً متناقضو امکانونو کې یو بې دلیله انتخاب کوي، داسې یو تصمیم په بې اختیاری دلالت کوي. ځکه چې دلته د هوا او هوس مستبدانه قدرت چلیږي او دا قدرت هغه څه دی چې باید د انسان تر فرمان لاندې وي.

موږ ته معلومه شوه چې د هوا او هوس غلامي کومه داسې جبري غلامي نه ده چې د یو میتافزیکي سرنوشت په وسیله ټاکل شوې وي، بلکې د

فرد له خپله لاسه ده. ظالمان، خود پرستان، حسودان، کينه گران، په خپل لاس د خپل نفس غلامان شوي دي او ځانونه يې په خپله د نفسي جبر په زنځيرونو تړلي دي. په نفسي حوادثو کې اختيار په دوه شکله موجود دی.

د هر کرکټر، د هر خوی او د عادت منبع او مبداء په هغه مختار او انتخابي قدرت کې ده، د کوم په وسيله چې فرد د خپل ژوند له پاره يو هدف ټاکي. کېدای شي چې دا هدف يو کېدونکی او انساني هدف وي او فرد د هغه له برکته خپلو ټولو روحي امکاناتو ته انکشاف ورکړي. يو قوي شخصيت او مختاره اراده نشوء نما وکړي.کېدای شي چې دا د ژوند هدف ناممکن، خيالي او غير انساني هدف وي، نو روحي مرضونه ترې راولاړيږي او نفسي جبر ترې پيداکيږي، څکه چې هغه لومړنی انتخاب په تدريج له فرد څخه هېر شي او په تحت الشعور کې ځای ونيسي او بيا له هغه ځايه د هوا او هوس د مستبدو تمايلاتو په شکل په فرد حکمراني کوي.

د اختيار نفسي دويم شکل د پوهې او شعور په استعداد کې دی چې پټ او ښکاره په ژوندي شکل په هر انسان کې پروت دی. له دې استعداد څخه څوک ښه استفاده کوي او چا د ځان له پاره داسې يو کرکټر او خوی غوره کړي وي چې له دې شعوري استعداد څخه صحيحه استفاده ناممکنوي. دا هغه روحي مريضان دي چې يوازې د طبيب په کومک کولای شي خپل له لاسه تللی شعور لاسته راولي.کله چې دا شعور پيدا شي او فرد پوه شي چې د ده په تحت الشعور کې څه مستبد تمايلات په زد او خورد کې دي او په ده حکمراني کوي او څه نه کېدونکی او غير

انساني هدف یې د خپل ژوند له پاره غوره کړی دی، که دا پوهه حقیقي، مکمله او رڼه وي، نو تجر به راښیي چې داسې پوهه فوري او موثره عملي نتیجه لري او هغه د جبر د زنځیرونو شکېدل دي. دا تحت الشعوري تمایلات د سحر او افسون ماتېدل دي. د دې پوهې په وسیله د نفس واګې د فر د ارادې او شعور په لاس پرېوځي او مختار انسان ترې جوړېږي.

په اجتماعي ساحه کې انساني شعور له خپل ځان سره تصادم کوي او د غلامۍ او باداری دوه شکله ترې جوړېږي. دا اشکال د انسان د حقیقي شعور د تشکیلېدو په لار کې واجبي مراحل دي. انسان هله د حیواني او طبیعي ژوند له خوب څخه را ویښېږي او هله د خپلې هستۍ په کلیت او تمامیت شعور پیداکوي، کوم وخت چې د مرګ په مقابل کې ولړزېږي او د نیستۍ له ژور اضطراب سره مخامخ شي. په طبیعت کې نیستي، د نیستۍ په حیث هېڅ وجود نه لري، لکه چې سارتر وایي: «جهان ته نیستي له شعور سره راځي، ځکه نیستي هغه نیستي ده چې شعور پرې پیدا شي. حیوان په مطلقیت کې ژوند کوي، د زمانې او نیستۍ مفکوره ورسره نشته».

مګر د حقیقي شعور د تشکیلېدو له پاره دا اضطراب هم کافي نه دی تر څو چې په اطاعت کې په ځای ډسپلین او قواعد قایم نشي، تر څو چې د کار او زیار په وسیله په جهان کې تغییر او تحول رانه وستل شي او د انساني فکر مهر د هستۍ په مخ ونه لګول شي؛ غلامي په آزادۍ نه بدلېږي او حقیقي اختیار منځ ته نه راځي.

دلته موږ وینو چې د انسان درې درې مخصوصې جنبې چې د دې رسالې

درې برخې دي. یو له بل سره رابطه پیدا کوي او په یو عمومي ترکیب کې یو له بل سره یو ځای کېږي. کوم عامل چې انسان د طبیعت په مقابل کې مختاروي هم د دې عامل په وسیله انسان په خپل ځان شعور پیدا کوي او انسان د بل انسان په مقابل کې آزادوي. په طبیعي قوانینو باندې پوهه او تسط هم انسان له طبیعي جبر څخه آزادوي او هم له اجتماعي جبر څخه او په دې دواړو جنبو کې روحي عنصر مشترک دی؛ له دواړو خواوو سره متقابله رابطه لري، طبیعي جبر په نفس کې انعکاس کوي او نفسي جبر په طبیعت کې منعکس کېږي. کله چې د نفس اختیار د فرد په لاس کې وي نو پوهېږي چې له طبیعي جبر څخه څرنګه استفاده وشي چې د انسان د مختارېدو عامل شي. همدارنګه که د اجتماعي حس د انسان په روحي نشوء نما کې اساسي عنصر نه وي، نو روحي امراض ترې پیدا کېږي. یانې نفسي جبر ترې جوړېږي. هم د دې اجتماعي حس د مثبت تاثیر په وسیله فرد له خپلو ټولو روحي امکاناتو څخه استفاده کولای شي او حقیقي انساني استعدادونه منځته راوستلای شي او اختیار هم د انسان د حقیقي استعدادونو په انکشاف کې دی. په خپل ځان رښتیني شعور هغه دی چې پر اجتماع پیدا شي او د اجتماع رښتیني شعور هغه دی چې د انسان شخصي تایید په کې وي. د انسان او طبیعت په مجادله کې فرد په خپل ځان شعور پیدا کوي، په طبیعت باندې تسلط په نفس کې ډسپلین قایموي او په نفس باندې حاکمیت، په طبیعت باندې د فرمانروایۍ لارې پرانیزي.

ضمایم

د اوسني ساینس څو فلسفي مفکورې، د
اخلاقو فلسفه، د سیاست فلسفه، د اوسني علم
النفس ځینې مهم انکشافونه، اصطلاحات،
اعلام او مأخذ.

۱

د اوسني ساينس څو فلسفي مفکورې

فلسفه له ساينس څخه راوځي. د هرې زمانې فلسفه د هغې زمانې له علمي سويې سره جوخته تړلې ده. فلسفه د ابدي او تغيير ناپذيرو حقايقو يوه داسې مجموعه نه ده، په کومه چې د زمانې تحول هېڅ تاثير نه شي اچولی.

د خپل تاريخ په هره مرحله کې انسان هڅه کړې ده چې خپلې راز راز پوهې د يوې واحدې مفکورې په قالب کې واچوي او له دې څخه فلسفي مختلف سيستمونه راوتلي دي. فلسفي نظامونه يو د بل له پاسه او يو د بل پر ضد جوړ شوي دي؟ بې خبره او بې تجربې فکر د دې سيستمونو د تضاد او تناقض په مقابل کې حيران پاتې شي او نه پوهېږي چې حقيقت په کوم کې دی. د طبيعي فکر او فلسفي فکر په منځ کې فرق همدا دی.

طبيعي فکر له خپل حرکت او تحول څخه بې خبر او بېګانه دی او که چېرې يې خپل تحول ته پام شي نو له يو ژور تشويش او اضطراب سره مخامخ کېږي.

د فلسفي فکر په نظر حقيقت په تحول کې دی، په حرکت کې دی. د

افلاطون فلسفي تصوري او خيالي دنياګانې د هغه عصر د ساينس له ابتدايي حالت سره رابطه لري. د دکارت (Descartes) په فلسفه کې چې کوم پوخوالی او استحکام پروت دی، هغه د مثبتو علومو او رياضياتو د انکشاف په اساس دی، د هغو علومو په بناء چې د رنسانس له دورې څخه يې را په دې خوا لوی لوی ګامونه اخيستي وو او د ننني فلسفې اهميت او تازه ګي هم په دې کې ده چې فلسفه د اوسني عصر د اتومي، فزيکي، بيولوژيکي او نورو علومو له مهمو اکتشافاتو سره تړلې ده.

په اوسني ساينس باندې ډېر فلسفي فکرونه جاري دي. پروفيسور باشلار يو له هغو معاصرو فلاسفه وو څخه دی چې د ساينس په فلسفي اهميت باندې غور کوي.

پروفيسور باشلار په خپل «علمي نوې روحيه» نومي کتاب کې[50] د اوسني ساينسي اکتشافاتو او تحقيقاتو فلسفي مانا راباسي.

[50] Gaston BAHELARD "Le nourel esprit scientifique, P.U.F. 1958."

۱

د خپل کتاب په مقدمه کې باشلار د ساينس د فلسفې اساسي پېچلتيا ته اشاره کوي او هغه دا ده چې د ساينس فلسفه نه شي کولی چې د نظري فلسفې په شان د خالصو افکارو په دنياکې پاتې شي. دا فلسفه مجبوره ده چې تل له خپلو اساسونو څخه راکوزه شي، په عملي، تجربي او تطبيقي دنيا کې ننوځي. «دا فلسفه که تجربه کوي، بايد تفکر وکړي او که تفکر کوي، بايد تجربه وکړي». دلته دواړه ساحې يو له بله سره نه جدا کېدونکې دي، ځکه چې تجربه او تطبيق هغه ساحه ده په کومه کې چې عقل خپل ثبوت پيدا کوي او واقعيت مومي. علمي تجربه د عقل له پاره يو مثبت تاييد دی.

رښتيا هم لکه چې باشلار وايي: که د جهان د واقعيت په مقابل کې موږ يوازې د خپل ځان او د خپلو عواطفو او احساساتو په دام کې گير واى نو موږ به له جهان څخه يوازې يو شاعرانه پوهه درلودائ او جهان به يوازې زموږ خيالي تجسم واى. برعکس که موږ په اجتماع کې محدود واى، نو موږ به خپله پوهه په عمومياتو کې، په مفيدو شيانو کې، په مقرراتو کې لټولی او دنيا به يوازې زموږ د مقرراتو دنيا واى. حال دا چې علمي حقيقت يوه پيش بيني ده. د علمي حقيقت په وسيله افکار د وحدت او اتفاق خوا ته بلل کېږي. علمي تحقيق فکر او تجربه يو له بله سره تړي او د ساينس دنيا زموږ د تحقيق دنيا ده، الات او اسباب مجسمې

شوې نظریې دي. علمي پوهه تماشا نه ده، یوازې په کتلو او لیدلو کې نه ده، بلکې په جوړولو او بناء کولو کې ده. ساینس د خپل ځان په باره کې فکر نه کوي، ساینس د جهان په باره کې فکر دی او دا کار د فلسفې دی چې د ساینس په باره کې فکر وکړي، د فکر په باره کې فکر وکړي. او کله چې فلسفه د انسان د علم تاریخ ته نظر واچوي نو دې نتیجې ته رسېږي چې په لومړۍ مرحله کې عقل غوښتل ځان داسې برابر کړي چې له جهان سره تطابق وکړائ شي. اوس برعکس نننۍ علمي روحیه غواړي یو داسې جهان جوړ کړي چې په عقل برابر وي.

۲

د نیوټن (Newton) له علمي مفکورې څخه د اینشټاین (Einsten) علمي مفکورې ته مستقیماً انتقال ممکن نه دی. دلته یو نوی قدم ایښوول شوی دی. یو نوي څه منځ ته راغلي دي. د اینشټاین نسبتي نجوم هغه وخت منځ ته راغی چې نیوټن د فزیک په اساسونو باندې بحث شروع شو او د لومړنیو بدیهیاتو او بسیطو افکارو په باره کې شک او تردید وشو. مثلاً له ساده او بسیطو مفکورو څخه یوه د «مقارنت» مفکوره ده. یانې دوه مقارنې حادثې هغه دي چې د زمانې په یو واحد آن کې واقع شي، لکه دوه توپونه چې په یوه واحد آن کې وویشتل شي. نسبتي نظریه د مقارنت په نظریه انتقاد کوي او تپوس کوي چې څنګه له دې بسیطې مفکورې څخه کار اخیستل کیږي؟ څرنګه مقارنت ثابتیدای شي؟ او څرنګه پرې انسان پوهېدای شي؟ رښتیا هم په واقعیت کې د مقارنت ثابتول اسان کار نه دی. مقارنت موږ ته بسیطه مفکوره ښکاري ځکه چې موږ یوې مطلقې زمانې ته قایل یو او مقارنت له هرې مرجع نه مستقل فرض کوو. دوه توپونه چې یو آن کې ویشتل کیږي د دوی اواز هله مقارن کېدای شي چې اورېدونکی په نظر کې ونه نیسو او که د واقعې مرجع؛ یانې اورېدونکی (چې مکاني مختلف موقعیتونه لري) په خپله مفکوره کې داخل کړو نو مقارنت به یو نسبتي شی وي، ساده والی به یې له منځه لاړ شي. دا مفکوره د سطحي تحلیل له کبله بسیطه او بدیهي ګڼل شوې ده.

د تېر شوي قرن له ساینس سره دا تصور و: کله چې یوه مفکوره د تطبیق او عمل ساحې ته راشي، نو پیچیده گي په کې پیدا کېږي او مجردې نظریې ورته ساده او بسیطې ښکارېدې. په اوسنی علمي روحیه کې یوه مفکوره هله دقیقه او محققه کېږي چې عملي شي.

په دې شان د تېر شوي قرن په فزیک کې د سرعت په موضوع بحث کېده. مثلاً د برق یو منفي جریان دوه مختلف سرعتونه لري؛ یو سرعت یې په دې کې دی چې موږ د برق جریان له ذراتو څخه تشکیل وګڼو او بل سرعت یې دا چې موجي حرکت یې وبولو.

بحث په دې کې و چې له دې دوو سرعتونو څخه کوم یو صحیح دی؟ بالاخره دې نتیجې ته ورسېدل چې فکر له دې ابهام او تناقض سره حتماً مخامخ کېدونکی دی. مګر د اوسنی پوهې په اساس دا ابهام او تناقض په پوهه کې نه دی، بلکې په خپله واقعیت کې پروت دی.

پخوانی فزیک به چې په اتوم کې کوم څه ته په اهمیت قایلېده، هغه په اتوم کې د الیکترون واقعي موجودیت و. اوسنی فزیک د دې په ځای چې الیکترون ته په کومو خواصو او مخصوصو قواوو قایل شي د ریاضی په یو عدد ورته قایلېږي. مادیت له منځه ځي او ریاضي عدد د مادې حقیقي صفت کېږي. کېمیایي جسم خپل ځای یو ریاضي جسم ته پرېږدي او کېمیایي جسم یوازې د ریاضي اعدادو یو انعکاس او سیوری دی.

ننني فزیک اوس دا سوال نه کوي چې کاینات له ذراتو څخه تشکېل دي او که له برقی امواجو څخه؟ دا دوه واقعیتونه د کایناتو د ریاضي کېدلو دوه مرحلې دي.

۳

يوه مفکوره هله مانا پيدا کوي چې خپله مانا بدله کړي او هله بې مانا کيږي چې په يوه مانا پاتې شي. له بلې خوا يوه مفکوره چې له خپلو تجربي شرايطو څخه لرې وځي، بې فايده کيږي او مانا يې هم له منځه ځي. څوک چې په ساينس کې نه ننوځي او يوازې د ساينس د ميتود په باره کې خبرې کوي، دا خبرې به يې بالکل بې مانا وي او يا به تش نصيحتونه وي. دا به د يو داسې سړي مثال وي چې هېڅکله يې اوبو ته نه وي دانگلي او غواړي چې په وچه لامبو زده کړي. حال دا چې د ساينس د ميتود د پوهېدو له پاره دې درياب ته دانگل په کار دي. دکارت د ميتود کتاب هم تقريباً دا حيثيت لرلی. که څه هم ده د اوسني ساينس اولني تهدابونه ايښي دي مگر ننني علمي مفکوره د دکارت د مفکورې په مخالف قطب کې واقع ده. په حقيقت کې د دکارت ميتود يو قياسي او استدلالي ميتود نه دی، بلکې يو تقليلي ميتود دی. دا تقليل علمي ذهن په غلطه لار بيايي او د افاقي فکر د وسعت او نشوء نما مانع کيږي. حال دا چې غير له دې وسعت او نشوء نما څخه عيني فکر او عينيت (Objectivitie) منځ ته نه شي راتلای. د دکارت په عقيده د انسان

پوهه په یو ځو بسیطو او مشخصو مفکورو بناء ده. دا بسیطې او مشخصې مفکورې لومړني بدیهیات دي او د انسان په فطرت کې پاتې دي.

مګر موږ په څه اساس بسیط افکار یو له بله سره جدا کوو؛ مثلاً موږ ولې صورت له حرکت څخه جدا کوو؟ حال دا چې دا کار د میکرو فزیک (Micro-Physique) په ساحه کې بالکل غلط دی.

همېشه بسیط هغه شی دی چې اختصار او ایجاز شوی وي. یوازې موږ د اختصار او تقلیل په وسیله بسیط شیان فرض کولی شو.

بسیط شی هغه دی چې له نورو اشیاوو سره رابطه ونه لري. دکارت تحلیل کوي مګر د ترکیب مرحلې ته نه شي رسېدلی. دکارت خلکو ته د تحلیل درس ورکوي او دا نصیحت کوي چې د مختلفو ترکیبي واقیعتونو بسیط عناصر کشف کړو. مګر د مرکبو مفکورو ترکیبي ارزش موږ ته نه راښیي. د دکارت د نظریې پر خلاف د نننی ساینس تهداب په یو اساسي ترکیب اېښودل شوی دی. دا تهداب له هندسې، میخانیک او برق څخه ترکیب شوی واقعیت دی. نن د دې په ځای چې موږ د اشیاوو په وسیله په تناسباتو پوه شو، تناسبات په اشیاوو رڼا اچوي. په اوسني ساینس کې حافظه د افکارو حساب نه ساتي، بلکې دا حساب د عقل په لاس دی.

د بسیطو او مرکبو افکارو په منځ کې نن ورځ بل شان رابطې ته قایل دي. په واقعیت کې هېڅ بسیطه حادثه نشته او هره حادثه له بې شمېرو تناسباتو څخه اوډل شوې ده. نه بسیطه ماده شته او نه بسیط طبیعت. هر ماده له اوصافو څخه مرکبه ده. همدا شان بسیطه مفکوره هم نه شي پیدا کېدای. د دې له پاره چې یوه مفکوره حقیقي مفکوره وي، یانې مانا ولري باید د تجاربو او نورو مفکورو په یو پېچلي سیستم کې واقع شي، یانې بسیطې

مفکورې د پوهې اصلي تهدابونه نه دي.

د دکارت په دوره کې فکر د بسيط و خوا ته حرکت کوي. د اوسني علم په نظر د يو بسيط طبيعت او يا د يوې مطلقې هستۍ لټه يوه بې ځايه لټه ده. ځکه چې له مرکباتو او تناسباتو څخه خواص را پيدا کيږي او موصوفول په صفت باندې رڼا اچوي. اوسنی فکر ذاتاً داسې فکر دی چې په يوې موهومي نکتې، په يو نامعلوم مطلق حقيقت باندې اتکاء نه شي کولی.

دکارت به ويل: «زه فکر کوم، فلهذا يم». د هغه په نظر د پوهې ثابته نکته همدا «زه فکر کوم» وه. يانې د ده په نظر د فکر واقعيت يو تغيير ناپذيره واقعيت دی. دکارت د فکر په دوام او ثبات کې شک نه کاوه. د دکارت په فلسفه کې شی تغير کوي مگر شخص ثابت پاتې کيږي. معلوم تحول کوي او د زمانې په جريان کې واقع دی، مگر د عالم (فکر) ثابت دی او له دې جريان څخه بهر دی. اوسنی ساينس وايي: که معلوم بل شان شو، عالم هم بل شان کيږي. که شی تغير وکړي، شخص هم تغير کوي. عالم او معلوم دواړه تغير پذير دي. دواړه د زمانې په جريان کې واقع دي او پوهه په هستۍ کې د يو عنصر په حيث داخله ده او د هستۍ اساسي بُعد زمانه ده.

پوهه او فکر داسې شی نه دی چې له هستۍ څخه بهر وي او د هستۍ په تماشه مشغول وي. په اوسني ساينس باندې د پروفيسور باشلار د تفکر نتيجه دا ده چې انساني فکر تغيير پذير چوکاټونه لري. ځکه چې انساني پوهه تاريخ لري. کېداى شي چې انساني تاريخ په ځينو مواردو کې، لکه؛ عواطف، احساسات او هيجاناتو کې يو ابدي تکرار وي. مگر يو شی په

تاريخ کې نه تکرارېږي او هغه تصحیح شوې، تعدیل شوې او سمې شوې مکفورې دي. هغه مفکورې چې پراخې شوې او تکمیل شوي دي.

علمي فکر اساساً د پوهې تصحیح او تعدیل دی، د پوهې د چوکاټونو توسعه ده. باشلار وايي: «د حقیقت په باره کې علمي فکر دا دی: حقیقت هغه اوږده اشتباه ده چې د تاریخ په دوره کې په تدریجي صورت تصحیح او تعدیل کېږي».

یانې تاریخ او تاریخیت د انساني پوهې اساسي بُعد دی او «ذاتاً د تفکر مانا دا ده چې انسان پوه شي چې نه و پوهېدلی».

۲

د اخلاقو فلسفه

د انسان حکمونه او قضاوتونه درې معیاره لري: (۱) یا ښکلا او بدشکلي ده چې د جمال فلسفه پرې خبرې کوي. یا (۲) د حقیقت او خطا ارزش دی چې د پوهې د تیوري موضوع ده. یا (۳) د ښه او بد (خیر شر) مسأله ده چې د اخلاقو فلسفه پرې تحقیق کوي. په هره ساحه کې فلسفه بنیادي سوال طرحه کوي. مثلاً د جمال په باره کې دا پوښتنه کېږي چې د انسان د ښکلا او بدشکلۍ حکم په څه اساس کوي؟ د پوهې په باره کې دا سوال پیدا کوي چې موږ د حقیقت او خطا تمیز څرنګه کوو؟ حقیقت څه ته وایي؟ همدارنګه د خیر او شر په مسأله کې همدا بنیادي سوال منځ ته راځي. او همدا د اخلاقو د فلسفې موضوع ده.

د اخلاقو د فلسفې لنډ او ساده تعریف به دا وي: د اخلاقو فلسفه د هغه پرنسیپونو او اساساتو تحقیق او څېړنه ده، د کومو په بناء چې انسان د یو شي په باره کې د ښو او بدو حکم کوي.

د دې پرنسیپونو او اساساتو څېړنه یو ضروري کار دی. هر انسان چې ځان ته انسان وایي باید د ښو او بدو خپل معیار ځان ته معلوم کړي او په

لاشعوري ډول په هر شي د ښو او بدو حکم ونه کړي.

که موږ د هغه ټولو اعمالو او کړو وړو یو لېست او جدول جوړ کړو، کوم چې زموږ په نظر بد برېښي، نو له داسي یوې مطالعې څخه به موږ ته معلومه شي چې بلاخره زموږ د ښو او بدو احکامو معیار څه شی دی. مثلاً ولې یو قانون ته ښه وایو او یا بد؟ ولې یو عمل، یوه موسسه، یو کرکتر او یو عادت موږ ته ښه ښکاري یا بد؟ نو د دې پوښتنې په ځواب کې به ځینې خلک داسې ووایې: چې هر هغه عمل ښه دی چې د خدای (ج) له ارادې سره موافق وي او هغه عمل بد دی چې د خدای له ارادې سره مخالف دي. یو بل به وایي: چې بد هغه څه ته وایم چې له طبیعت سره مخالف وي، یانې «غیر طبیعي» وي. د یو بل چا په نظر به بد هغه څه وي چې له عقلي پرنسیپ سره مخالف وي او بلاخره ځینې به داسې وایي: چې بد هغه دي چې د انسانیت د سعادت او نېکمرغی پر ضد وي. دلته گورو چې د اخلاقي قضاوتونو جلا او مختلف اساسات طرحه شول او د اخلاقو فلسفه هم هېڅ کوم اخلاقي تبلیغ نه کوي او د کوم خاص قانون یا د کوم خاص شي په ښو او بدو بحث نه کوي، بلکې د اخلاقو د فلسفې موضوع د پورتنیو پرنسیپونو او اساساتو څېړنه او تحلیل دی.

د اخلاقو پرنسیپونه:

د اخلاقو یو مهم معیار او د ښو او بدو یو لوی او مروج اصل چې هر چاته معلوم دی هغه د «د خدایي ارادې» اصل دی. د دې پرنسیپ په بناء خیر هغه څه ته ویل کېږي چې د «خدای له ارادې» سره مطابق وي او شر هغه دی چې له دې ارادې سره مخالف وي. دلته دا سوال را پیدا

کېږي چې «خدايي اراده» څرنګه پېژندلی شو؟ ځواب به يې دا وي چې د خدايي ارادې د پېژندلو لپاره ديني متون او آسماني کتابونه موجود دي او په دې متونو کې د خير او شر په باره کې صريح ارشادات او هدايات شته او د کومو اعمالو او يا خصوصياتو په باره کې چې صريح متن نه وي، نو دې نورو متونو په بناء د قياس په ډول استدلال کېدای شي او خدايي اراده ځان ته مالومولی شي.

د دې اصل په بناء د اخلاقو علم په الهياتو اتکاء کوي، اخلاق په دين پورې تړلي دي او د الهياتو علم (Theologie) پرې بحث کوي. د خالص فلسفي تحقيق له نظره به مورږ دلته درې نظريې را اخلو چې د اخلاقو له پاره درې جلا جلا پرنسيپونه طرحه کوي: (۱) اخلاق د عقل په بناء، (۲) اخلاق د نېکمرغۍ په بناء، (۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء.

۱) اخلاق د عقل په بناء:

د فلسفې يو مهم مکتب چې د عقل اصالت يا (Rationalism) په نامه يادېږي او لوی متفکر يې **کانټ** (Kant) دی چې په دې باره کې خبرې لري. کانټ په عيسوي اتلسمه پېړۍ کې ژوند کاوه. دا هغه پېړۍ ده چې د تنوير عصر (Aufklarung) په نامه شهرت لري او نورو مهمو پوهانو، لکه روسو، مانتسکيو، ولتر، ديدرو او نورو پکې ژوند کاوه. په دې عصر کې د انسان په عقل باندې يو کلي اعتماد او ايمان پيدا شوی او دا ټينګه عقيده منځته راغله چې انسان فطرتاً يو عقلي موجود دی؛ لهذا څرنګه چې دی د عقلي پوهې استعداد لري همدارنګه د ښو او بدو په باره کې

هم باید یوازې خپل عقل ته رجوع وکړي او بس.

کانت هم د خپل عصر د روحیې په چوکاټ کې داسې فکر کاوه چې څرنگه چې عقل او مثبت علوم شته، همدارنگه انسان کولای شي چې د اخلاقو یو عقلي علم منځ ته راولي. څرنگه چې عقلي علوم د هر سالم العقل انسان له پاره یو کلي او جبري ارزش لري، همدارنگه عقلي اخلاق به هم د ټول سالم العقل انسانیت له پاره کلي او جبري ارزش ولري.

د دې له پاره چې اخلاقي پرنسیپ یو عقلي پرنسیپ وي، باید دا پرنسیپ په خپل نفس کې ارزش ولري او بل هیڅ کوم اصل باندې اتکاء ونکړي.

نو ځکه کانت وایي چې: اخلاقي پرنسیپ باید نه په الهیاتو پورې تړلی وي، نه په فردي احساس پورې او نه په تجربې پورې.

لومړی— کانت وایي: اخلاقي پرنسیپ په الهي علم پورې نه دی تړلی، ځکه که داسې وای، یانې اخلاقي پرنسیپ د خدای په اراده ولاړ وای، نو د دې له پاره چې یو انسان خپل اخلاقي وظایف درک کړای شي باید لومړی د خدای ذات په تمامه مانا وپېژني او که څوک دا پوهه ونه لري باید د اخلاقي وظایفو هیڅ ادراک او احساس ورسره نه وي. حال دا چې داسې نه ده. یو سړی ممکن د خدای په ذات کامله پوهه ونه لري او یا هیڅ خدای ونه پېژني، مگر دروغو ته بد وایي او رښتیاوو ته ښه. لهذا د اخلاقو پرنسیپ باید یوه بله منبع ولري.

دویم ـ کانت وایي: اخلاقي پرنسیپ په فردي احساس پورې هم نه دی تړلی. ځکه که اخلاقو په فردي احساس پورې اړه درلودای، نو اخلاقي حکم به کومه داسې قاعده نه وای چې د ټولو انسانانو له پاره کلي ارزښت ولري او اخلاق به له یو وخت نه بل وخت ته، له یو فرد نه بل فرد ته توپیر

او اختلاف ولري او يو عمل به په يو وخت کې د يو چا له پاره ښه وای د بل له پاره بد.

دریيم ــ کانت وایي: چې اخلاق باید په تجربه پورې هم اړه ونه لري. یانې د يو عمل ښه والی او یا بد والی د عمل په نتیجې پورې مربوط نه وي، بلکې باید يو عمل په خپل ذات کې یا ښه وي یا بد، ځکه چې په دې کې بیا هم د اخلاقو قاطعیت له منځه ځي او احتمالي کیږي. څرنګه چې د عمل نتیجه وروسته له عمل څخه ده او تر څو چې عمل سرته نه وي رسیدلی، موږ د عمل په نتیجه باندې پوهیدای نشو، نو بیا په عمل باندې د ښو او بدو حکم کول ناممکن کیږي.

کانت اخلاقي پرنسیپ له عقلي پرنسیپ سره جوړه کوي په دې لاندې ډول: دی وایي مثلاً (۲+۲ =۴) داسې يو علمي حقیقت دی چې هر سالم العقل یې مجبوراً مني. که حقیقت دی، د هر چا له پاره حقیقت دی او د کوم سړي د احساس او عقیدې په بناء نه دی. که حقیقت دی، جبراً حقیقت دی او د همېشه له پاره حقیقت دی. «دوه دوه څلور» په خپل نفس کې رښتیا دي او له خپل ځان څخه بهر په بل څه پورې اړه نه لري. داسې يو حقیقت ته کانت «قاطع» وایي او داسې يو حقیقت چې په خپل ځان ولاړ وي، هر سالم العقل له پاره ارزښت ولري، هر وخت او د ټولو انسانانو له پاره ارزښت لري، کانت ورته «قبلي» (apriori) مفهوم وایي چې درې مهم خصوصیتونه لري. داسې عقلي مفهوم لومړی کُلي وي (universgite)، دویم حتمي وي (necessite) او دریيم افاقي یا عیني وي (objectivite) او عقلي علوم په داسې قبلي مفاهیمو ولاړ دي چې عقلي قبلي مفاهیم په کې پیدا کړو.

که دا خبره له کانت سره ومنو چې د عقلي علومو په شان اخلاقیاتو کې هم «قبلي» مفاهیم شته، نو بیا کانت مسأله داسې طرح کوي. هغه پرنسیپونه کوم دي چې په ټولو اخلاقي اعمالو کې موجود دي په غیر اخلاقي اعمالو کې نشته؟ کانت په جواب کې وایي: «یو عمل ته اخلاقي عمل ویلای شو او فقط هغه وخت ورته اخلاقي عمل ویلای شو، کله چې د دې عمل پرنسیپ کُلی کړای شي، دروني تناقض په کې را پیدا نشي. یانې په هر عمل کې هرو مرو یو اصل او پرنسیپ پټ پروت وي. که موږ وکړای شو د خپل عمل له پرنسیپ څخه داسې یوه کُلي قاعده جوړه کړو چې هیڅ داخلي تناقض په کې را پیدا نشي او د هر چا له پاره او د هر وخت له پاره ارزښت ولري نو داسې عمل ته اخلاقي عمل ویلای شو. او که نه نو غیر اخلاقي عمل ورته وایو. د مثال په توګه یو محتاج سړی غواړي له چا څخه پور واخلي مګر ښه پوهیږي چې خپل پور هېڅکله نشي اداء کولای، خو د پور اخیستلو له پاره مجبور دی چې د پور اداء کولو وعده ورکړي.

آیا د داسې وعدې ورکول ښه کار دی که بد؟ د دې شخص د عمل پرنسیپ به په دې لاندې ډول وي: که څوک د پور اخیستلو ته محتاج وي او پوهیږي چې دا پور نشي خلاصولی، ځکه که کلي قاعده ترې جوړه کړو فوراً تناقض پکې را پیداکیږي او پرنسیپ په خپله ځان نفي کوي. که د دروغو وعده یوه کلي قاعده وي او هر څوک پرې عمل وکړي نو د وعدې او وعید ارزش او اهمیت له منځه ځي. هیڅوک به بیا د خپلې وعدې په وفا ځان مکلف نه بولي او احترام به یې نه کوي او په نتیجه کې د قرض او پور معاملات هم له منځه ځي.

د کانت په نظر احکام دوه ډوله دي: قاطع احکام (Categorical Imperatives) او احتمالي یا فرضي احکام (Hypothetical Imperatives) قاطع حکم هغه عمل په نظر کې نیسي چې په خپل ذات کې حتمي او لازمي وي او له کومې غایې یا هدف سره ارتباط ونه لري. احتمالي حکم هغه عمل په نظر کې نیسي چې یو خاص هدف ته د رسېدو له پاره حتمي او لازمي وي. قطعي حکم وايي: چې یو عمل په خپله په خپل ذات کې ښه دی او له خپل ځان څخه بهر کوم هدف یا مقصد ته رجوع نه کوي. د احتمالي احکامو مثال به د یو طبیب هغه تجویزونه وي چې د یو مریض د صحت له پاره یې کوي. یا د بعضي تخنیکي وسایلو په کار اچول د یو نتیجې د لاس ته راوړلو له پاره. یوازې قاطع حکم چې په خپل ذات کې حتمي او لازمي دی او کوم هدف په کې په نظر کې نه نیول کېږي، د **کانت** په عقیده، اخلاقي حکم دی. او داسې حکم هېڅکله د عمل محتویات یا نتیجې په نظر کې نه نیسي، بلکې یوازې د عمل شکل او پرنسیپ ته ارزښت ورکوي. یو قاطع حکم به داسې وي:

«د داسې پرنسیپ په بناء عمل کوه چې ته وکړای شي له هغه څخه په خپله اراده یوه کلي قاعده جوړه کړې». او یا په بل عبارت: انسان باید داسې عمل غوره کړي چې له دې اصل او پرنسیپ څخه انسان وکړای شي په خپله اراده د طبیعت یو کلي قانون جوړ کړي، د عمل یوه کلي قاعده چې له داسې پرنسیپ څخه راوځي هغه دا ده: «داسې عمل کوه او په ژوند کې داسې دریځ غوره کړه چې په هغه کې همېشه انسانیت په خپله شخص کې او په نورو اشخاصو کې د غایې او هدف په حیث په

نظر کې نیول شوی وي، نه د وسیلې په حیث». د داسې پرنسیپ مخالف قطب به هغه وي کوم چې فقط شخصي نیک مرغي لټوي. د کانت په اخلاقي فلسفه کې مهم مفهوم «د نېکې ارادې» مفهوم دی. دی وایي چې هېڅ شی بلا واسطه ښه نه دی مګر نېکه اراده. ځکه چې داسې اراده په خپل ذات کې ښه ده او ټول اخلاقي فضایل په هغې پورې تړلي دي. مثلاً داسې فضایل؛ لکه ذکاوت، ظرافت، مېړانه، عزم، حوصله او نور په خپل نفس کې ښه نه دي، ځکه چې یو مضر شخص هم له ذات څخه کار اخیستلی شي یو جنایت کار هم د عزم او حوصلې خاوند کېدای شي. دې فضایلو ته هله ښه ویلای شو چې په نېکه اراده ولاړ وي او بس. او نېکه اراده هغه اصل دی چې په خپل نفس کې ارزښت لري.

د دې فلسفې بل مهم مفهوم «وظیفه» ده. کانت وایي چې یو عمل هله اخلاقي ارزښت لري چې یوازې د وظیفې د احساس په بناء اجراء شي. که یو سړی یو کار سرته رسوي ځکه چې امر ورته شوی دی او یا کومه فایده یې په کې لیدلې ده، دا عمل اخلاقي عمل نه وي. اخلاقي عمل به هغه وي چې یوازې د وظیفوي احساس په بناء وشي او دا ځکه چې دغه عمل په خپل نفس کې ښه دی. کله چې په اخلاقو خبرې کېږي نو د جبر او اختیار مسأله حتماً را پورته کېږي. څرنګه چې کانت وایي: که مختاره اراده نه وای، هېڅ اخلاقي قانون ،هېڅ مسوولیت امکان نه لري او په هر هغه عمل کې چې ازاده اراده نه وي او د انسان مسوولیت په کې دخالت ونه لري، نو داسې عمل د هېڅ کومې اخلاقي وظیفې ایجاب نه کوي. یانې که مختاره اراده نه وي نو اخلاق به نه وي. مګر طبیعي جبر له اختیار سره متناقص دی. په طبیعت کې د علت او د معلول جبر قوانین جاري

دي.

هره حادثه، هر حرکت د یو علت حتمي نتیجه ده. نو څرنگه کېدای شي چې په داسې جبري عالم کې یو مختاره اراده هم وي، د کانت له نظر د جبر او اختیار تناقص ظاهري او سطحي دی. د جبر او اختیار ساحې سره جلا دي او یو له بل سره تصادم نه کوي.

انسان د دوو دنیاوو اوسېدونکی دی. د خپل معنوي طبیعت له اړخه د اختیار او آزدای په دنیا پورې اړه لري او د خپل مادي او فزیکي دنیا له پلوه د جبري جهان تر تآثیر لاندې دی. په انسان کې اخلاقي قانون، د وظیفوي احساس موجودیت د یو معنوي جهان، د یوې مختارې دنیا په موجودیت دلالت کوي. له دې ځایه کانت د اخلاقو له فلسفې څخه علم الهي ته رجوع کوي. نور اخلاقي متفکرین اخلاق له علم الهي څخه راوباسي او له الهیاتو څخه پیل کوي. کانت برعکس علم الهي د اخلاقو له مطالعې څخه استنتاجوي او د اخلاقو د مطالعې په پای کې الهیاتو ته رسېږي.

خلاصه د کانت په فکر یوازېني اخلاق علمي اخلاق دي او د علمي اخلاقو مانا دا ده چې قاطع او قبلي وي او په دې وسیله درې نظریې ردوي او وایي چې اخلاق نه په الهیاتو بناء دي، نه په فردي احساس او نه په نتایجو. د عقلي مفاهیمو په بناء کانت د نېکې ارادې او د وظیفې تحلیل کوي او د جبر مسأله طرح کوي او د جبر او اختیار له مسألې څخه بیا علم الهي ته رجوع کوي. څرنگه چې کانت د اخلاقي اعمالو محتویات او نتایج په نظر کې نه نیسي او یوازې د اعمالو شکلیاتو ته توجه کوي، له دې څخه یو بې احساسه او بې عاطفې صوري او شکلي اخلاق راوځي

او بس. او بلاخره بیا هم په وروستني تحلیل کې په عقل اتکاء نه کوي بلکې په الهیاتو ودرېږي.

۲) اخلاق د نېکمرغۍ په بناء:

موږ په لویه توګه ولیدل چې ځینې د اخلاقي پرنسیپ بنسټ په خدایي اراده ږدي. کانت وغوښتل اخلاق له الهي علم څخه مستقل کړي او په خپلو پښو یې ودروي. جان ستورات میل (John Stuart Mill) د اخلاقو تهداب د بشر نېکمرغي ګڼي. دی وایي: یو عمل ته ښه عمل ویلای شو او فقط هغه وخت ورته ښه ویلای شو چې له بل هر ممکن عمل څخه په موجودو شرایطو کې زیاته نېکمرغي تولیده کړي.

«ستورات میل» د نولسمې پېړۍ انګریز فیلسوف دی. ده اقتصادي، سیاسي او اجتماعي پرابلمونو ته زیات پام درلود. د ده فلسفي مکتب ته د مفاد اصالت یا (Utilitarianism) وایي او د دې مکتب پیروان په دې عقیده دي چې انسان باید د هر قانون، هرې موسسې، هر عادت او هر عمل په باره کې دا پوښتنه وکړي چې فایده یې څه ده؟ په څه درد خوري؟ یانې د دوی په نظر بنیادي سوال همدا انساني سعادت دی چې باید د هر قانون هر عرف او عادت، د هرې موسسې او هر عمل هدف او غایه وي. د «ستورات میل» په فکر هر هغه عمل چې د بشر نېکمرغۍ زیاتوي ښه عمل دی او په هر هغه عمل کې چې د بشر بدمرغي وي، بد عمل دی. له سعادت څخه هم د میل مراد خوښي، خوشحالي ده او د درد او غم نشتوالی دی. د سعادت معیار هم دلته د فرد او یو شخص نېکمرغي نه ده، بلکې زیاته خوشبختي د ټولو له پاره. یانې په اخلاقو کې

شخصي مفاد په نظر کې نه دی، بلکې هدف د ټول انسانیت او حتی د ټولو احساس لرونکو موجوداتو نېکمرغي ده. په دې اخلاقي فلسفه کې مو قاضي اخلاق هېڅ ارزش نه لري او هغه څوک چې دنیا ته شا اړوي او په کنج کې په ریاضت او عبادت بوخت وي او نه چا ته خیر رسوي او نه شر، د هیڅ کوم تحسین او ستاینې وړ نه دی. «میل» وایي چې: خوشحالي او له درد او غم څخه آزادي یوازېنی مطلوب هدف دی او یو مطلوب شی ځکه مطلوب دی چې یا په خپله پکې خوشحالي پرته ده او یا داسې یوه وسیله ده چې غم او درد پرې ورکېږي او زیاته خوشحالي راوړي. لهذا د «میل» په نظر اخلاق د عمل په نتایجو باندې اتکاء کوي. او د دې نتایجو په بناء یو عمل یا ښه بلل کېدای شي یا بد.
په دې اخلاقي مکتب باندې ځینې انتقادونه شوي دي. مثلاً ویل کېږي چې که چېرې د انسان عالي هدف خوشحالي او لذت وي نو له دې څخه رښتیني اخلاق نه راوځي او حیواني تمایلاتو ته زیات اهمیت ورکول کېږي او کله چې یوازې د اعمالو نتیجې په نظر کې ونیول شي، نو فردي خصوصیتونه چې د عمل منبع ده، بې ارزښته کېږي. ولې چې په اخلاقي اعمالو کې انګېزه مهمه ده.
څوک چې د دې اخلاقو تابع وي، کولی شي چې خپلو شخصي منافعو ته په استثنایي ډول زیاتره توجه وکړي او خپل مفاد په قانون ماتولو کې ووینې. بل دا چې موږ نشو کولای چې د خپلو اعمالو نتایج وسنجوو او پیش بیني یې وکړو، ځکه چې د عمل او فعالیت په وخت کې له موږ سره دا فرصت او مجال نه وي چې پخوا له عمله موږ د عمل نتایج ځانته مالوم کړو او د خپلو کړو وړو په تاثیراتو او عواقبو مخکې له مخکې پوه

شو. نو دا رنگه اخلاق به تل احتمالي او فرضي وي او بالاخره که د اشیاوو د ښه او بد د حکم آخري معیار نیکمرغي وي، نو بیا موږ نشو کولای چې راز راز نیکمرغۍ د ښو او بدو په لحاظ تمیز او تشخیص کړو.

۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء:

فریدریک نیتچه Nietzsche د نولسمې پیړۍ الماني فیلسوف په ټوله فلسفه او ټولو اخلاقو یو بنیادي او ژور انتقاد کوي. دی په فلسفه کې یو خاص استثنایي موقف لري او په نوې فلسفه کې یې یو عمیق فکري انقلاب راوستلی دی. د ده خاص موقف به د یو مثال په وسیله روښانه کړو. مثلاً رښتیا ویل ولې ښه دي؟ که دا سوال د الهیاتو له یو عالم څخه وکړو هغه به ووایي چې رښتیا ځکه ښه دي چې د خدای له ارادې سره موافق دي. کانت به ووایي چې رښتیا ځکه ښه دي چې په خپل نفس کې ارزښت لري او په عقلي پرنسیپ اتکاء کوي. میل به ووایي: چې رښتیا ځکه ښه دي چې په زیاته مودې کې زیات شمیر خلکو له پاره زیاته نیکمرغي راوړي. مگر نیتچه به د دې پوښتنې په ځواب کې داسې پوښتنه وکړي: څوک وایي چې رښتیا ښه دي او دروغ بد؟ د ده په فکر د داسې سوال له طرح کولو څخه سوال را پیداکیږي. ځکه داسې سوال هغه څوک طرح کوي چې مخکې یې بې له کوم تحقیق او قضاوت څخه ځینې شیان منلي وي او عقیده پرې ولري. حال دا چې په دې بې قضاوته په پټو سترگو منل شوو شیانو باندې خبرې او انتقاد وشي.

«نیتچه» انتقاد کوي چې ولې اخلاقي فلاسفه هڅه کوي چې د اخلاقو له پاره واحد پرنسیپ او اساس طرح کړي؟ دی وایي داسې اخلاق چې په

يوه واحد پرنسيپ او معيار ولاړ وي، هيڅ نشته، بلکې بر عکس مختلف، راز راز او ډول ډول اخلاق موجود دي او فلسفي تفکر هم بايد له دې نکتې څخه شروع وکړي چې اخلاق مختلف دي او يوه کلتوري او اجتماعي پيښه ده چې د نورو کلتوري او اجتماعي حادثو په شان له يوې زمانې څخه بلې زمانې ته تغير کوي. له يو کلتوري ماحول څخه بل کلتوري ماحول ته اختلاف لري د « نيتچه » په نظر له هر څه نه لومړى بايد د اخلاقو په تاريخي تحول فکر وشي او له دې فکر څخه په اخلاقي ارزښتونو کې يو بنيادي انقلاب را پيدا کېږي.

د نيتچه په نظر اخلاقي فيلسوفانو چې د اخلاقو «تهداب ايښودلو» له پاره کومه هڅه کړې ده، فقط د دې له پاره وه چې د خپل عصر معتقدات، د خپلې ټولنې اخلاقي ارزښتونه تثبيت او کلک کړي او بس. اخلاقي متفکرينو د کانت او هيګل په تقليد د خپلې زمانې موجود ارزښتونه، د خپل محيط عقيدوي اساسات تنظيم کړي او په يو فلسفي شکل يې خلکو ته وړاندې کړي دي. د « نيتچه » په فکر هيڅ يو اخلاقي متفکر د خپل عصر له روحيې، د خپلې ټولنې له ديني معتقداتو څخه مستقل فکر نه دى کړى او د خپلې زمانې مسلط اخلاقي او مروج ارزښتونه يې په پټو سترګو منلي دي. شک او انتقاد يې پرې نه دى کړى او د اخلاقو اساسي پروبلم ته نه دي متوجه شوي او په اخلاقو باندې صحيح انتقاد او ژوره مطالعه هغه وخت کېداى شي چې تاريخي زيات اسناد او د بشر پېژندنې او انتروپولوژۍ پراخ معلومات له موږ سره وي، د قومونو او ملتونو په ژوند، عرف او عاداتو باندې خبر شو، تاريخي تحول يې راته معلوم وي، نو هغه وخت موږ له داسې مقايسوي مطالعې او څېړنې وروسته په اخلاقو

فلسفي فکر کولای شو. نیتچه وایي چې د داسې مطالعې په نتیجه کې به ښکاره شي چې اخلاق اساساً دوه ډوله دي: د بادارانو اخلاق او د غلامانو اخلاق. دا دواړه اخلاق سره متضاد او متناقض دي. ارزښتونه یې سره توپیر لري.

اخلاقي ارزښتونه یا له حاکمې طبقې څخه راولاړیږي، هغه طبقه چې په خپل لوړوالي پوهه ده او په خپله برترۍ باندې شعور لري. او یا په محکومه طبقه کې تثبیت کیږي، هغه طبقه چې غلامان او هر ډول زیردستان او فرمان وړونکي په کې دي. که بادارن د ښو او بدو معیار تعین کړي نو د هغوی په نظر به ښه شخصیت څه رنګ وي؟ ښه او با ارزښته شخصیت به هغه وي چې د قدرت خاوند وي، مغرور وي، متکبر وي، هغه شخصیت چې وایي داسې کوم او داسې به وي. هغه شخص چې اراده یې د ټولو له پاره قانون وي، اراده یې د قدرت اراده وي او هغه څوک چې دا رنګ غرور او د قدرت اراده ونه لري په سپکه سترګه به ورته کتل کیږي. ډارن، بېریدونکی، بې جرأته، بې ارادې، محجوب، استفاده جو اشخاص، هغه خلک دي چې ځان کوچنی کوي، د وهلو او ټکولو تحمل کوي، ګدایي کوي او دروغ وایي. دا ټول د بادارنو په اخلاقو کې ټیټ مقام لري او د حقارت او نفرت په سترګه به ورته کتل کیږي. بادار په خپله د ارزښتونو ټاکونکی دی او د چا تایید ته محتاج نه دی. ښه هغه دی چې د ده له پاره ښه دی. بادار په خپل ځان حاکمیت لري، پوهیږي چې څرنګه چپ شي، دی له سختیو او زحمتونو څخه مزه اخلي او هغه شی یې خوښیږي چې په سختۍ او زحمت لاس ته راځي. او که تحقیر شوی، مظلوم، دردېدلی، زیردست متردد او بې جرأته

اشخاص اخلاقي ارزښتونه وټاکي، هغه به څرنګه ارزښتونه وي؟ او د دوی په ارزښتونو کې به کومه مشترکه وجه موجوده وي؟ «نیتچه» وایي: غلام به طبعاً د زورورو فضایلو ته په بده سترګه ګوري. هر هغه څه چې بادار د ستاینې او تحسین وړ ګڼي، دی په کې شک او تردید کوي. غلام به ځانته داسې قناعت ورکوي چې د بادار نېکمرغي حقیقي نېکمرغي نه ده. له بلې خوا هغه ټول صفتونه چې د دردېدلو او رنځېدلو په نفع دي، په هغو باندې به زیاته رڼا اچول کېږي او لوړ فضایل به ورته ویل کېږي؛ لکه همدردي، مهرباني او کومکګره لاس، تود او مهربان زړه، حوصله، ترحم، تواضع، دوستانه کړه وړه او داسې نور. دا ټول هغه صفتونه دي چې د دردېدلو او رنځېدلو له پاره ژوند اسانوي او د دوی په کې فایده ده. «نیتچه» وایي چې د غلامانو اخلاق اساساً د مفاد په بناء دي. کوم څه چې د دوی د ژوند له پاره ګټور وي، هغه ښه دي او کوم څه چې د دوی د ژوند له پاره زیان او ضرر په کې وي، هغه بد دي. مثلاً د غلامي اخلاقو په بناء هغه څوک چې خلک له ځانه ډاروي هغه بد شخصیت دی، د باداري اخلاقو په بناء ښه شخصیت هغه دی چې خلک ترې وېرېږي او وغواړي چې خلک ترې وبیرېږي.

د نیتچه په نظر د غلامي اخلاقو موسس د یهودو قوم دی. د یهود قوم ارزښتونه معکوس کړي او د مځکې په سر ژوند ته یې بل رنګ ورکړی. ژوند او جهان یې نفي کړی او د انسانیت دنیا یې په یوه انحرافي او غیر طبیعي لار روانه کړه. عیسوي اخلاق چې د یهودي اخلاقو ادامه ده، له ژوند څخه تیښته ده چې د «بل او بهتر جهان» په نامه برېښي. «نیتچه» وایي: «دنیوي ژوند» څخه نفرت، د احساساتو شور ته بد ویل، له ښکلا

څخه ډېره او پر شهواتو بد ګوماني ټول د انحطاط خطرناکه علامې دي او داسې ښايي چې انسان له خپل ژوند څخه ستومانه شوی وي او غواړي چې له منځه لاړ شي». د بشر د انحطاط مهمه علامه د نتيچه په فکر همدا د «ارزښتونو معکوس کېدل دي»، له ژوند سره دښمني کول دي.

دی وايي يهودي اخلاق د داسې منحطو او مريضو اشخاصو د تصوراتو مجموعه ده چې غوښتل يې له ژوند څخه په بريالي توب انتقام واخلي.

دی توصيه کوي چې هر هغه څه چې تر اوسه حقيقت ګڼل شوي دي او ارزښت ورکړل شوی دی، بايد مضر او فرېب کاري وبلل شي.

لهذا د نيتچه په فکر نوي اخلاق ضروري او حتمي دي او په ټولو ارزښتونو کې يو بنيادي تحول او انقلاب راوستل په کار دي او د انسان د راتلونکي ژوند اميد هم په دې بنيادي تحول او انقلاب کې دی. او وايي: «زما د ژوند هدف دا دی چې انسانيت د شعور يوې عالي مرحلې ته ورسوم. داسې يوې مرحلې ته يې ورسوم چې په ارزښتونو کې بنيادي تحول راولي. له ټولو منحطو او غير طبيعي ارزښتونو څخه ازاد شي. د ژوند او د جهان تاييد وکړي او په انسانيت اعتماد ولري».

۳

د سياست فلسفه

په اخلاقو او سياست کې يو ګډ ټکی پروت دی او هغه دا دی چې دواړه د انسان د اعمالو او کړو وړو په چوکاټ کې واقع کېږي، يانې دا دواړه د ښو او بدو (خير او شر) په ارزښتونو بنا دي. په اخلاقو بحث کول هرو مرو د سياست مسأله منځ ته راولي، ځکه چې انسان تل په يوه ټولنه کې ژوند کوي او هره ټولنه خاص سياسی تشکيلات لري او هر سياسي تشکيل ځيني حقوق لري چې افرادو ته ورکول کېږي او ځيني وجايب لري چې په افرادو تحميلېږي. نو کله چې په يوه ټولنه کې داسې حقوق او وجايب وي، يانې مقررات او قوانين طرح شوي وي، داسې ټولنې ته دولت ويل کېږي. يانې دولت هغه متشکله ټولنه ده چې د قوانينو وضع ممکنوي او د سياست فلسفه هم په دولت باندې خبرې لري.

دولت داسې يوه موسسه ده چې د وګړو په ارادو باندې بشپړ حاکميت لري او د حاکميت قدرت او قانوني تشدد ټول د ځان حق ګڼي او خپل مطلق انحصار يې بولي. د سياست فلسفي موضوع هم دا ده او پوښتنه کوي چې يو دولت د مطلق حاکميت ادعا څنګه کولای شي؟ او د

حاکمیت دا ادعا په کوم اساس او پرنسیپ، په کوم بنیاد او اصل ولاړه ده؟ د دې حاکمیت د بنسټ او پرنسیپ څېړل او لټول د سیاست د فلسفې موضوع ده.

مگر له دې څېړنې څخه د مخه د حکومت او دولت په باره کې د یو څو لنډو ټکو یاد په کار دی. حکومت د دولت په چوکاټ کې هغه موسسه ده چې د مقرراتو او قوانینو طرح او تطبیق یې په غاړه دی. حکومت هغه اجرایي اورگان دی چې د دولت د قدرت او حاکمیت ښکارندویي او نمایندگي کوي. حکومت کېدای شي انتخابي وي، یا موروثي، د یوه تن په لاس کې وي یا د څو تنو، مگر دا مشخصات په دولت نه تطبیقېږي. څنگه چې دولت د حکومت په نامه یو اجرایي ارگان لري، همدا شان هره موسسه، لکه صنعتي یا تجارتي موسسې یوه اجراییه قوه لري. مگر په دې توپیر چې د یوه دولت حکومت یوازینی خصوصیت لري چې د نورو موسسو اجرایي قواوې یې نه لري او هغه دا دی چې یو حکومت کولای شي چې د وگړو د موافقې او ارادې په خلاف کړه وړه وکړي او له تشدد څخه کار واخلي او دې ته حاکمیت وایي او څو اړخونه لري: که د دې حاکمیت په مقابل کې په ټولنه کې دننه بې اطاعتي وشي، داسې عمل بغاوت بلل کېږي او که له ټولنې څخه بهر د یوه قدرت له خوا له خطر سره مخامخ شي، هغه پردی یا اجنبي تسلط بلل کېږي او که دا حاکمیت یو فرد تر پښو لاندې کړي، داسې عمل د جنایت په نامه یادېږي. دا حاکمیت څو پلوه لري: یو د حاکمیت ادعا، بل د حاکمیت عملي کول او بل د حاکمیت د اساساتو د صحت او سموالي ثابتول دي.

د سیاست فلسفه د حاکمیت په بنسټونو بحث کوي او په پرنسیپونو یې

خبرې لري او مسأله په دې لاندې ډول طرح کوي: د يوه دولت حکومت د کوم پرنسيپ په بناء د مطلق حاکميت حق د ځان ګڼي؟

مطلق حاکميت د خدايي ارادې په بناء:

د دولت د حاکميت يو ستر اصل چې تاريخي اوږده سابقه لري، هغه د خدايي ارادې اصل دی. د دې اصل ثبوت له پاره په ديني او آسماني متونو کې دلايل لټول کېږي او ويل کېږي چې يو وګړی د خدای په اراده په يوه ټولنه حاکميت کوي. د دې له پاره چې خلکو ته د ښې او نېکې لارې (يانې د ديني لارې) لارښوونه وکړي، له بدو څخه يې را واړوي، د ديني قوانينو اطاعت ته يې اړ کړي او بدانو ته جزا ورکړي. خلک د يوې رمې حيثيت لري چې خدای(ج) د هغې د چلولو له پاره يو چوپان ټاکي. د دې پرنسيپ په بناء دين او دولت متحد او يو ځای کېږي. دين په دولت او دولت په دين اتکاء کوي.

د دې اصل د ثبوت له پاره له طبيعت څخه هم الهام اخيستل کېږي او ويل کېږي: څنګه چې په طبيعت کې پلار شته چې د اولاد او کورنۍ د خوراک، پوښاک، هستوګنځي او د ژوند د نورو اړتياوو له پاره هڅه او کوښښ کوي، همدارنګه په ټولنه کې يو حکمران وي چې د وګړو د پلار حيثيت لري. څرنګه چې په کورنۍ کې پلار د طبيعت نظام مامور او موظف کړی دی او د کورنۍ غړي يې نه ټاکي او د هغوی اراده د پلار په ټاکلو کې کوم رول نه لري، همدا راز په ټولنه کې حاکم هم د خلکو په اراده نه ټاکل کېږي. دا سياسي ذهنيت چې حاکم د رعاياوو پلار ګڼي، د پاترناليزم (Paternalism) په نامه يادېږي. په پاترناليستي ذهنيت باندې

یو اساسي انتقاد کېږي چې وايي: پاترنالیستي سیاسي ذهنیت د وګړو د انساني حیثیت او ارزښت بې احترامي کوي او تر پښو لاندې یې کوي. ځکه چې د دې مفکورې په بناء په ټولنه کې یوازې یو سړی (یانې حاکم او فرمانروا) بالغ، د عقل، فکر او ارادې خاوند ګڼل کېږي او نور ټول خلک ورته کوچنیان نابالغه ښکاري، چې د خپل سرنوشت ټاکلو حق، اراده او شعور نه لري.

په دې اساس حاکم هیڅکله د خلکو په وړاندې مسوولیت نه لري، بلکې د خدای په نزد مسوول دی. د رعایاوو وظیفه د حاکم د اوامرو اطاعت دی او له خپلو کړو وړو څخه حاکم ته مسوول دي. د عمل او واقعیت له پلوه، د سیاست او اجتماع په نړۍ کې له دې اصل څخه مطلقه حکومتونه، استبدادي رژیمونه را ولاړېږي.

د مطلق حاکمیت نور پرنسیپونه:

په لویدیځ جهان کې د سیاست په فلسفه نوې خبرې شوي دي او د دولت د حاکمیت له پاره ځینې نور بنسټونه لټول شوي دي. د دې لنډې لیکنې په چوکاټ کې به یوازې د مثال په ډول هغه درې مهمې نظریې څه ناڅه بیان شي چې د سیاسي فلسفې په تاریخ کې ډېر زیات اهمیت لري؛ یانې د هابس، روسو او مارکس نظریې.

۱) مطلق حاکمیت د خلکو په اراده او د بیرې په بناء:

هابس (Thomas Hobbes) مطلق حاکمیت تاییدوي او هغه یو واقعیت ګڼي. مګر د دولت د حاکمیت بنسټ په دیني ارشاداتو او مقدسو متونو

کې نه لټوي. دی نه وايي چې مطلق حاکميت داسې يو قدرت دی چې خدای يې په خپله اراده د بندګانو له منځه يو تن ته سپاري. دی وايي چې د دولت د حاکميت حق د هغو خلکو له خوا يو حکومت ته ورکول کېږي چې د دولت شکل يې غوره کړی وي. د سياسي فلسفې په تاريخ کې د هابس نظريه هغه مهم قدم دی چې دين او دولت سره جلا کوي. د هابس په نظر مطلق حاکميت داسې يو واقعيت دی چې انکار ترې نشي کېدای. د دې واقعيت په باره کې دی سوال کوي چې: کومه فرضيه کولای شي چې د دې واقعيت د موجوديت دلايل او علل موږ ته روښانه کړي او کوم پرنسيپ د دې واقعيت د موجوديت دلايل او صحت موږ ته ثابتولای شي؟ د دې پوښتنو د ځواب له پاره دی په خپل مشهور کتاب «افسانوي ښامار» (۱۶۵۱) کې وايي چې: انسان دوه ډوله جسم لري. يو د انسان طبيعي جسم او بل د انسان مصنوعي جسم دی. د انسان مصنوعي جسم د انسان له طبيعي جسم څخه له هره پلوه تقليد کوي او داسې قوي او عظيم الجثه مصنوعي حيوان ترې جوړېږي چې له افسانوي ښامار سره شباهت لري او دا مصنوعي ښامار د مشترک المنافع (Commonwealth) يا د دولت په نامه يادېږي. دولت داسې يو مصنوعي حيوان دی، چې په قدرت او جسامت کې له طبيعي انسان څخه ډېر لوی دی. حاکميت د دې مصنوعي حيوان هغه مصنوعي روح دی چې دا جسم پرې ژوندی دی او حرکت کوي. قاضيان او د قضايي او اجرايي قواوو نور آمران او مامورين د دې جسم مفصلونه دي. مجازات او مکافات هغه شريانونه او پلې دي چې د جسم مفصلونه پرې حرکت کوي او خپلې وظيفې پرې سرته رسولای شي. د انفرادي اشخاصو ثروت

او شته د دې جسم قوت دی. قوانین او مقررات د دې جسم عقل او اراده ده. اتفاق د دې مصنوعي جسم روغوالی او صحت دی، نفاق او شرارت یې مرض دی، کورني جنګونه یې مرګ دی.

هابس پوښتنه کوي: انسان څه اړ کړ چې داسې بلا په ځان مسلطه کړي؟ یانې ولې انسان دولت جوړوي؟ له خپل فردي اختیار او له خپلې آزادۍ څخه ځان محروموي؟ او داسې شخص یا اشخاصو ته خپل اختیار ورکوي چې د مطلق حاکمیت حق لري؟

هابس د دې سوال ځواب د انسان په طبیعت کې پیدا کوي. د ده په فکر په خپله انساني طبیعت انسان دې ته اړ باسي چې خپلې واګې د یو مطلق حکمران او مقتدر زمامدار لاس ته وسپاري. دی وایي: په طبیعي حالت کې انساني افراد په عمومي ډول دومره یو له بل سره مساوي دي چې هېڅ یو فرد داسې یو فوق العاده تفوق او بې سارې برتري په نورو نه شي درلودی چې له هغې څخه داسې استفاده وکړي چې بل کوم فرد ورسره برابري ونه کړای شي. مثلاً یو شخص که هر څومره جسماني قوت او قدرت ولري، یو کمزوری کولای شي، یا د دسیسې له لیارې یا د نورو ضعیفانو په ملګرتیا هغه مړ کړي، یانې په عامه توګه د لیاقتونو او مهارتونو له لحاظه انساني افراد یو له بله سره مساوي دي. له دې مساواتو څخه په امیدونو او ارزوګانو کې هم مساوات را پیداکېږي او ټول انسانان یو هدف ته د رسېدو ارزو درلودای شي. د مثال په توګه که دوه انسانان وغواړي چې داسې یو مطلب لاس ته راوړي چې له هغه څخه یوازې یو تن استفاده وکړای شي، په نتیجه کې د دواړو په منځ کې دښمني را پیدا کېږي او د دې له پاره چې یا ځان له خطره وساتي او یا یوازې هدف ته

ورسېږي نو یو به دې ته اړکېږي چې یا هغه بل مړ کړي او یا یې خپل مریی کړي. لهذا د هابس په فکر د انسان طبیعي لومړنی او عمومي تمایل د قدرت دایمي اراده ده چې تر قبره پورې له انسان سره ملګرتیا کوي. دا ځکه چې په طبیعي حالت کې هېڅ فرد داسې یو ډاډ نشي پیدا کولای چې د ژوند موجود مساعد شرایط وساتي، مګر په یوه شرط چې قدرت یې لا نور هم پسې زیات شي او د زیات قدرت لاس ته راوړو لپاره ټول انسانان د یوه دایمي جنګ او کشمکش په حالت کې شپې او ورځې سبا کوي. په داسې طبیعي حالت کې انسان په خپل ژوند، په خپل مال او شتمنۍ تر سبا پورې ډاډ نه لري. که سفر کوي باید مسلح وي، که خوب کوي باید دروازې په ځان پسې کلکې وتړي. که یو مشترک قدرت نه وای چې انسانان ترې وېرېدای نو په طبیعي حالت کې به د انسانانو په منځ کې دایمي جنګ وای. یو بل به یې وژلی او په خپل منځ کې به یې سره خوړلی. نو هابس ځکه وایي چې: په طبیعي حالت کې «انسان د انسان له پاره لېوه دی».

په داسې شر ایطو کې د صنعت را پیداکېدل، د زراعت او کرنې امکانات له منځه ځي. ځکه چې له هغو څخه د ګټې اخیستو ډاډ به نه وای. همدا راز نه به ښارونه جوړ شوي وای او نه به تمدن منځ ته راغلی وای او نه به پوهه، نه به علم او هنر وای او نه به ټولنه او انسان تل د یوه ناڅاپي مرګ په انتظار یوازې د فقر، بدبختۍ او وحشت په حالت کې ژوند کولای. سربېره پر دې په داسې یوه حالت کې چې هر انسان د بل انسان په مقابل کې جنګېږي، د عدالت او بې عدالتۍ، د خیر او شر مفاهیم هم ځای نه شي پیدا کولای. په هر هغه ځای کې چې مشترک قدرت نه وي، نو قانون

به نه وي او په هر هغه ځای کې چې قانون نه وي نو عدالت او بې عدالتي مانا نه لري. ځکه چې عدالت او بې عدالتي کوم مطلق او په خپل ذات ولاړ ارزښتونه نه دي او یوازې په انسان او ټولنې پورې تړلي دي او بس.
دلته هابس د سیاست په فلسفه کې د اخلاقو مسأله په ښه توګه منځ ته اچوي، نو ځکه هابس وایي چې د داسې بدبخت، وحشي ،لنډ او له تشویشه ډک ژوند په مقابل کې څه کول په کار دي؟ انسان د انسان شر څنګه دفع کولای شي او څنګه په ژوندانه کې اطمینان را پیدا کولای شي؟ دا کار هله کېدای شي چې د افرادو په ارادو کې وحدت را پیدا شي؟ او یوې ګډې ارادې ته ځان تسلیم کړي. نظم او قانون ممکن شي. دا و د هابس په نظر د دولت د جوړښت علت. دولت د بې نظمۍ د تهدید په مقابل کې د انسان عکس العمل دی، دولت هغه وسیله ده چې له انسان څخه د انساني طبیعت شر دفع کوي په دې ډول د دولت اساس یوه مشترکه اراده ده. د دې له پاره چې داسې اراده پیدا شي، پکار ده چې ټول خپل واک او قدرت یوه شخص او یا د اشخاصو یوې اسامبلې ته وسپاري او هغه اسامبله په خپل وار خپل قدرت د یوه شخص په لاس کې متمرکز کړي او په دې ډول هغه مصنوعي حیوان یا هغه افسانوي ښامار چې د دولت په نامه یادېږي، را پیدا کېږي.

۲) د دولت حاکمیت د خلکو په اراده او د اجتماعي تړون په بناء:
د عیسوي اتلسمې پېړۍ انقلابونه؛ لکه د امریکا انقلاب (۱۷۷۶) او د فرانسې لوی انقلاب (۱۷۸۹) د جان لاک او په تېره د ژان ژاک روسو له نظریاتو څخه الهام اخیسته او انقلابیونو یقین درلود چې د دوی انقلابي

حرکت د روسو له فلسفې سره بلکل برابر دی. د روسو سیاسي فلسفه نه یوازې د سیاسي فلسفې د تاریخ ستر جز دی بلکې په نننۍ نړۍ کې لا اوس هم ژوندی ده او اوسنیو سیاسي او اجتماعي پوهنو کې چې ځینې ستر اصطلاحات پکاریږي؛ لکه (طبیعي حقوق)؛ د (بشر حقوق) او داسې نور، د دې ټولو منبع د روسو اثار دي. ځینې دموکراتیک او پارلماني رژیمونه نن هم د روسو په سیاسي نظریاتو ولاړ دي.

«اجتماعي تړون» Contrat Sociag (۱۷۶۲) د همغه اثر نوم دی، چې روسو پکې خپل سیاسي نظریات بیانوي او داسې پیل کوي. «انسان په نړۍ کې آزاد زیږي خو په هر ځای کې په زنځیرو کې دی. یو تن فکر کوي چې د نورو بادار دی او حال دا چې له نورو زیات په غلامۍ کې ژوند کوي ـ دا حال څرنګه منځ ته راغلی دی؟...» یانې انسان ولې او د کومې ملاحظې له مخې ځان د قوانینو او قواعدو په زنځیرونو تړي؟ آیا زور او قدرت انسان دې کار ته اړ کړی دی؟ یانې آیا قدرت د قانون او مقرراتو منبع ده؟ یانې قدرت او زور قانون دی؟ روسو وايي: نه! قدرت او زور هېڅکله قانون منځ ته نشي راوړی. که فرض کړو چې قدرت د قانون او حق سرچېنه ده، نو له داسې فرضیې څخه یو عالم مزخرفات او متناقض نظریات راوځي. ځکه که قدرت د حق او قانون سرچېنه وي، نو هر قدرت چې له بل قدرت څخه زیات وي، نو حق به هم د زیات زور په پلو وي. په دې ډول کله چې انسان ډاډ پیداکړ چې بې له کومو مجازاتو د زور په وسیله بې اطاعتي کولای شي نو بې اطاعتي به یو قانوني عمل شي، څنګه چې همېشه به حق د قوي په جانب وي، نو د انسان هڅه به په ټول ژوند کې د زیات قدرت لاس ته راوستل وي او بس. مګر داسې

حق او قانون ته، حق او قانو ن نه شو ويلای چې د قدرت او زور له منځه تلو سره له منځه ځي. که د زور او فشار لاندې انسان اطاعت ته اړ شي، نو دا مجبوريت د اطاعت کوم مکلفيت نه را پيدا کوي. د زور او فشار لاندې انسان اطاعت ته اړ کيږي. مګر هيڅ اخلاقي مکلفيت په کې نشته.

روسو وايي: قوت يو فزيکي فشار دی. زه نشم پوهېدای څنګه يو فزيکي فشار اخلاقي تاثيرات درلودای شي - قوت ته تسليم يو اجباري عمل دی، نه ارادي. فلهذا قوت هېڅکله اخلاقي مکلفيت نشي کېدای. په دې توګه د روسو په فکر بايد دا ومنو چې زور او قوت د حق او قانون بناء نه ده. سره له دې هم موږ مجبور او مکلف يو، د قانوني قدرت منه وکړو. نو لومړنۍ پوښتنه په ځای پاتې ده: يانې د سياسي لوی مکلفيت بنسټ څه دی؟

روسو د دې پوښتنې د حل له پاره داسې تحليل کوي: فرض کړئ چې په طبيعي حالت کې د انساني نسل د دوام له پاره داسې لوی موانع را پيدا شي چې له فردي امکاناتو څخه بهر وي او که انسان په خپل ژوند کې څه اساسي تغيير را نه ولي، نو د ژوند پايښت به يې غير ممکن وي. د داسې مشکل حل به په دې کې وي چې يوه اتحاديه جوړه شي چې د ګډو قوتو په وسيله د هر وګړي شخصيت او ملکيت وساتل شي، په داسې يوه اتحاديه کې چې وګړي له نورو سره يو ځای کيږي او اتفاق کوي هر وګړی بيا هم د خپل ځان تابع دی او خپله لومړنۍ آزادي ساتي. د بشريت د مشکل حل په اجتماعي تړون کې دی. په دې ډول چې موږ هر يو خپل شخص، خپل قوت په مشترک ډول د يوې لوړې عمومي ارادې تابع کړو او د يو کُل د غړي حيثيت پيدا کوو.

په دې ډول د انفرادي شخصیت پر ځای یو ګډ عمل او یو اجتماعي موجود منځ ته راځي چې خپل یووالی، هویت، خپل ژوند او خپله اراده د وګړو له متحد عمل څخه لاس ته راوړي او اجتماعي شخصیت چې له ټولو اشخاصو څخه جوړ دی، د سیاسي نظام په نامه یادولی شو چې په غیر فعال صورت ورته دولت وایو په فعال صورت ورته فرمانروا او له نور سره په مقایسه کې ورته قدرت وایو. هغه کسان چې په دې اتحاد کې سره یو ځای شوي دي «همشهریان» دي او که یوازې د دولت د قانون تابع وي رعایا بلل کېږي. نو له دې کبله دولت له اجتماعي تړون څخه را پیدا کېږي او دولت هغه زنځیر دی چې انسان پکې په خپله ځان تړي. ځکه چې خپله ګټه یې پکې لیدلې ده. انسان په اجتماعي ډول له طبیعي حالت څخه غوره او ډاډه ژوند کوي. د دې پر ځای چې په قدرت پسې هلې ځلې وکړي چې هېڅکله ثابت او بې خلله نه پاتې کېږي؛ انسانان داسې حقوق او قدرت پیدا کوي چې په خپله اجتماعي اتحادیه له هغه څخه دفاع کوي. د هغې بې توازنۍ او نابرابرۍ پر ځای چې طبیعت د افرادو په منځ کې پیداکړې دي، اجتماعي اتحادیه په وګړو کې مساوات ټینګوي چې هم اخلاقي بڼه لري او هم قانوني. که څه هم انسانان طبعاً (یانې د جسمي قوت، ذکاوت او نورو) له پلوه سره مساوي نه وي خو د مدني حقوقو له مخې ټول سره برابر دي.

روسو وایي چې: دا برابري او مساوات یوازې په ناقصو او نیمګړو حکمتونو کې غولوونکې ظاهري بڼه پیدا کوي.

په داسې رژیمو کې یوازینی هدف د فقر په حالت کې د فقراوو ساتل او د بډایانو د شتمنۍ او قدرت تضمین دی. په واقعیت کې قوانین تل د هغو

کسانو په خدمت کې استخدامېږي چې ملک او مال لري او د هغو خلکو په ضرر دي چې څه نه لري. له دې خبرو څخه داسې نتیجه اخیستلای شو چې اجتماعي ژوند هغه وخت د انسان په ګټه دی چې ټول وګړي یو څه ولري او هېڅ یو ډېر څه ونه لري. د روسو په عقیده یوازې عمومي اراده کولای شي چې دولت حقیقي هدف، یانې مشترکې ګټې او مفاد ته ورسوي. ځکه چې د فردي ګټو په منځ تصادم هغه عامل و چې د دولت جوړول یې ضروري او حتمي کړل. مګر بیا د دې ګټو اتفاق او ګډون هغه عامل و چې د دولت جوړول یې ممکن کړل. د وګړو په متضادو ګټو کې یو مشترکه وجه شته او هغه اجتماعي رابطه ده، ځکه که په دې راز راز متضادو ګټو کې د اتفاق ګډ علتونه او د مشترک منفعت کوم بنسټ نه وای نو هېڅکله انساني ټولنه نشوه تشکیلېدای. له دې امله په یوه ټولنه کې حکومت باید یوازې د دې ګډ منفعت په بنسټ ولاړ وي او بس.

د روسو په نظر په ټولنه کې دوه ډوله ارادې شته: دی یوې ته «عمومي اراده» او بلې ته د «ټولو اراده» وایي او دواړه سره اساسي توپیر لري. «عمومي اراده» هغه ده چې یوازې مشترکې ګټې او منفعت ته یې مخه ده. د «ټولو اراده» هغه ده چې شخصي ګټه په نظر کې نیسي او یوازې د انفرادي ارادو مجموعه ده او که موږ د دې انفرادي ارادو له مجموعې څخه د شخصي ګټو لږ او ډېر توپیرونه لرې کړو، هغه «عمومي اراده» به ترې راووځي.

«فردي اراده» او د یو چا فردي تمایل کېدای شي چې د عمومي ارادې پر ضد واقع شي او شخصي ځانګړې ګټه د اجتماعي ګټې پر ضد وي.

نو داسې شخص ته به دولت يو واقعيت، يو واقعي شخصيت نه ښکاري. په نتيجه کې به دی هڅه کوي چې له خپلو مدني حقوقو څخه ګټه واخلي، مګر په خپلو قانوني وجايبو به سترګې پټوي.

روسو وايي: اقتدار او حاکميت له اجتماعي تړون څخه را ولاړيږي او له اجتماعي تړون څخه مراد د داسې يوې ټولنې تشکيل دی چې قوانين طرح کړای شي او تطبيق يې کړای شي. د اقتدار او حاکميت حق په خلکو کې دی.

د دې اقتدار خصوصيات به څه وي؟ د روسو په فکر اقتدار او فرمانروايي د عمومي ارادې عملي کېدل دي او بس او عمومي اراده چې د يوه اجتماعي موجود په توګه تحقق مومي په خپله د خپل ځان ښکارندويي او نمايندګي کولای شي او بس او بل هېڅوک د دې نمايندګي حق نه لري. کېدای شي چې اقتدار يو چا ته وسپارل شي، مګر عمومي اراده چې د دې اقتدار منبع ده، هېڅ چا ته نشي سپارل کېدای.

سياسي اراده په يوه ټولنه کې داسې يو ډول مساوات را پيدا کوي چې ټول وګړي د يوه راز شرايطو په اطاعت اړ او مکلف کيږي او له يو راز حقوقو څخه ګټه اخلي. يانې ټول وګړي د اجتماعي مقرراتو په مقابل کې چې حقوق او وجايب په کې دي مساوي دي، ځکه چې اجتماعي تړون کومه داسې يوه معاهده نه ده چې د حاکم او محکوم په منځ کې تړل کيږي بلکې داسې معاهده ده چې د سياسي ټولنې او د دې ټولنې د هر غړي په منځ کې تړل کيږي. نو له دې امله يو اقتدار چې د دې راز اجتماعي تړون په بناء منځ ته راځي، دا لاندې خصوصيات لري: (۱) داسې اقتدار قانوني دی، ځکه چې په اجتماعي تړون بناء دی. (۲)

عادلانه څکه دی چې د ټولو له پاره یو راز دی. (۳) ګټور دی څکه چې له عمومي ګټې څخه بل کوم هدف نه لري. (۴) ثابت او کلک دی څکه چې د خلکو قدرت د هغې تضمین کوي.

له دې امله روسو وايي چې: اقتدار په خلکو کې دی. مګر خلک له دې اقتدار څخه څنګه کار اخیستلی شي؟ څرنګه چې خلک نشي کولای په عمومي ډول صحیح قوانین طرح کړي او اداري چارې په خپله په لاس کې واخلي، نو د دې له پاره خلک کولای شي چې خپل اقتدار یوې قانون ګذارې ډلې او یا یو اداري هییت ته وسپاري.

قانون څه ته وایو:

روسو وايي: کله چې ټول خلک (په عمومي توګه) د ټولو خلکو لپاره په عمومي ډول څه څرګند کړي، هغه قانون دی. یانې د قانون موضوع د هغې ادارې په څېر چې قانون وضع کوي، کُلي او عمومي ده. قانون ټول وګړي په مجموعي ډول او ټول اعمال په مجرد ډول په نظر کې نیسي او هېڅکله یو ځانګړی شخص او یو ځانګړي عمل ته توجه نه لري.

مثلاً: قانون کولی شي داسې اعلان وکړي چې په ټولنه کې به ځینې وګړي د امتیازاتو خاوندان وي. مګر هېڅ چا ته په ځانګړي ډول دا امتیازات نه شي ورکولی. قانون کولی شي طبقاتي نظام په ټولنه کې جاري کړي. مګر د قانون په توګه هېڅ انفرادي اشخاص د طبقو غړي نشي ټاکلی. لنډه دا چې هېڅ یو عمل چې هدف یې یو خاص څه وي، د قانون موضوع کېدای نه شي.

نو له دې نقطه نظره دا لاندې پوښتنې بیخي بې ځایه دي: قانون ګذاري

د چا کار دی؟ د هېچا کار نه دی، ځکه چې قوانين د عمومي ارادې مظاهر دي. آيا کېدای شي چې قوانين د عدالت پر ضد وي؟ هېڅکله د خپل ځان په مقابل کې بې عدالتي نه کوي او يا دا چې وايي: څنګه کېدای شي چې انسان هم آزاد وي او هم د قوانينو تابع؟ ځکه چې قوانين زموږ د خپلې عمومي ارادې ثبت دي، قوانين د اجتماعي ژوند او مدني اتحاديې لازمي شرايط دي. نو هغه خلک چې د داسې قوانينو تابع وي چې د دوی له خپلې ارادې څخه زېږېدلي وي، هغه خلک آزاد دي. له دې امله د قوانينو د طرحې قدرت او صلاحيت يوازې په خلکو پورې اړه لري او د بل هيچا واک نه دی. له بلې خوا هغه قدرت چې وکړای شي قوانين تر اجراتو لاندې ونيسي، په کُليت پورې (يانې په ټولو خلکو پورې) اړه درلودای نشي، ځکه چې دا راز اجرايي قدرت بيخي له داسې ټاکلو او مشخصو اعمالو سره سروکار لري چې د قانون اېښودو له کُلي او عمومي چوکاټ څخه بهر پېښېږي. په دې توګه هره سياسي ټولنه يو عامل ارګان ته اړه لري چې د عمومي ارادې لاندې کار وکړي او داسې يوه وسيله وي چې «خلک د دولت په توګه» او «خلک د حکمران په توګه» يو له بل سره وتړي.

حکومت څه ته وايو:

خلک هم تبعه او رعايا دي او خلک هم حاکمه هيات وي. د دې دواړو په منځ کې حکومت يو منځنی تشکيل دی چې وظيفه يې د دواړو په منځ کې د متقابلې اړيکې ټينګول دي، د قوانينو تطبيق دی او د آزادۍ ساتل دي. حکام د خلکو مامورين دي او د خلکو له خوا هغوی ته واک

او اقتدار ورکړل شوی دی او خلک کولی شي دا ورکړل شوي اقتدار څنگه چې يې وغواړي، محدود کړي، تغيير ورکړي او يا يې بېرته واخلي.
روسو وايي: گډوډي او بې نظمي چې کله ترې استبدادي رژيم راځي او کله ترې انارشي را پيدا کېږي، هله څرگندېږي چې قانون گذار هيأت حکومت وکړي او حکومت وغواړي قانون گذاري وکړي او يا د دولت اتباع له اطاعت څخه غاړه وغړوي. د حکومت وظيفه يوازې او يوازې د قوانينو تطبيق دی.
د حکومت ستر اشکال دا لاندې دي: ديموکراسي؛ اريستوکراسي او مونارشي. له دې شکلونو څخه د حکومت ښه غوره شکل کوم دی؟
روسو وايي: يو هم په مطلق ډول ښه يا بد نه دی. په ځينو برخو کې يوه ښه ښه ده، په ځينو شرايطو کې بله ښه.

ديموکراسي:

د حکومت هغه ښه ده چې په هغې کې حاکمه ډله يانې خلک وکړای شي، حکومت ټولو افرادو او يا د هغوی اکثريت ته وسپاري. په نتيجه کې به د حکامو او روساوو شمېر تر انفرادي رعاياوو او مووسسينو څخه زيات وي. په واقعيت کې په دې ښه حکومت هېڅکله نه دی پيدا شوی او نه پيدا کېدای شي. ځکه هېڅکله داسې نه شي کېدای چې ټول خلک همېشه را غونډ شي او خپل ټول وخت اجتماعي او سياسي چارو ته وبخښي. د داسې حکومت د ټولو شرايطو راغونډول نه کېدونکی کار دی. تر ټولو نه ستر شرايط او مشکلات يې د روسو په نظر دا لاندې دي:
لومړی: بايد دولت ډېر کوچنی وي، لکه ښاري دولت، تر څو چې ټول

خلک په اسانۍ سره راټول شي؛ لکه د پخواني اتن ښاري دولت.

دوهم: په کړو وړو کې ساده‌ګي په کار ده، تر څو په مسايلو کې کړکيچ را پيدا نشي.

دريم: بايد د افرادو په منځ کې د اجتماعي موقف او شتمنۍ له پلوه مساوات موجود وي. ځکه چې که داسې مساوات نه وي، نو بيا په حقوقو او اقتدار کې مساوات زيات پايښت نه کوي.

څلورم: له تجمل څخه بايد پرهيز وشي، ځکه چې تجمل له شتمنۍ څخه را پيدا کيږي. يا د شتمنۍ لاس ته راوړل ضروري کوي.

د حکومت په دې بڼه کې مشکل دا دی چې هر څومره زيات شمېر خلک د اداري چارو مسووليت ولري، په هغه اندازه د اجراتو تاثير او قدرت ورکيږي. خبرې اترې او مشورې دومره زياتيږي چې اصلي موضوع له منځه ځي او يا يې د اجراء وړ فرصت تيريږي.

د روسو په فکر په هيڅ رژيم کې د کورنيو جنګونو او داخلي شخړو دومره خطر نشته، لکه چې په ديموکراسۍ کې راپيدا کيږي. له ټولو رژيمونو څخه ديموکراسي زياته متمايله ده چې په بل يوه رژيم تبديله شي. ديموکراسي د حکومت داسې يوه بڼه ده چې ډيرې زياتې څارنې، پاملرنې او زغم ته اړه ده او وايي: «که انسانان ټول خدايان وای، نو د دوی د حکومت بڼه به ډيموکراسي وای؛ د حکومت داسې بشپړه بڼه د ناقصو انسانانو له پاره نه ده».

اریستوکراسي:

د حکومت هغه شکل دی چې په هغه کې خلک (یانې حاکمه هیأت) د حکومت واګي د محدودو اشخاصو لاس ته سپاري. په دې راز د موسسینو شمېر له روساوو (حکامو) څخه ډېر زیات وي. اریستوکراسي د ډېرو ساده او ابتدایي خلکو له پاره ده. انتخابي اریستوکراسي د حکومت ډېر غوره شکل دی او موروثي اریستوکراسي د حکومت ډېر بد شکل دی. ځکه چې په انتخابي اریستوکراسۍ کې اشخاص د هغوی د پوهې، استعداد او لوړو صفاتو له کبله د حکومت له پاره ټاکل کیږي او په موروثي اریستوکراسۍ کې اشخاص حکومت خپل ارثي حق ګڼي؛ که څه هم د حکومت کولو له پاره پوره لیاقت او استعداد ونه لري.

د اریستوکراتیکي بڼې عمومي خصوصیت دا دی: زیاته فعاله وي او اجرأت یې زیات اغېزمن وي، غونډې په کې ژر دایرېدای شي، ژر تصمیم نیول کیږي. په ملک کې دننه د چارو په مخکې بیولو کې د نظم او ډسپلین په جاري ساتلو کې موفق وي او د هېواد نه بهر زیات او بادوامه اعتبار لاس ته راوړی شي. د روسو په فکر د حکومت دا بڼه ډېره اقتصادي ده، ځکه چې هغه کار چې سل زره کسه په غاړه اخلي، سل ښه انتخاب شوي اشخاص یې ډېر ښه او ډېر ښه سر ته رسوي.

مونارشي:

د حکومت هغه بڼه ده چې په هغې کې خلک (یانې حاکمه هیأت) د حکومت اقتدار یوه شخص ته سپاري او بیا نور اشخاص له دې شخص څخه قدرت او صلاحیت لاس ته راوړي. په حکومتونو کې دا د

حکومت ډېر پیاوړی شکل دی. څکه چې ټول قدرت یو مرکز ته مخه لري. د اجتماعي ماشین ټولې پرزې په یوه لاس وي، د یوې واحدې ارادې تابع وي، ضد او نقیض قدرتونه چې یو بل خنثی کړي، هېڅ نه راپیدا کېږي. ډېر کم فعالیت، ډېرې زیاتې اغېزې او نتیجې لري. مګر د دې شکل لوی او مهم شرط دا دی چې د حکمران استعداد او لوړتیا باید د دې درندې وظیفې په برابره وي.

د روسو په عقیده مونارشي یا شاهي رژیم څینې ستر او اساسي عیبونه لري او هغه په دې ډول دي: کله چې یوازې یو شخص د قدرت واګې واخلي، نو ډېر ژر د عقل او عدالت احساس له لاسه ورکوي، واحد حکمران تل د استبداد خوا ته متمایل کېږي، د رعایاوو په محبت ډېره لږه اتکاء کوي. خپل خیر او د خپل اقتدار پایښت د رعیت په زیاته کمزورۍ او فقر کې ګڼي. په دې فکر چې هر څومره خلک کمزوري او بې وسه وي، نو په هماغه اندازه به ورسره د مقاومت قوت کم وي. د روسو په نظر د مونارشي په طبیعت کې یو اساسي عیب پروت دی چې یو مقام یې له جمهوري نظام څخه راټیټوي او هغه اساسي عیب دا دی: په جمهوري نظام کې ډېر لږ داسې پېښېږي چې خلک ناپوه او بې کفایته اشخاصو ته لوړ مقامونه ورکړي. حال دا چې په مونارشي کې زیاتره هغه کسان اقتدار په لاس کې اخلي چې فاسد، ټیټ همته، چل باز او دسیسه کار وي او د دې ذکاوت له برکته چې په چل بازۍ او دسیسه کارۍ کې یې لري، لوړو منصبونو ته رسېږي. بل لوی مشکل تسلسل دی. یانې د حکمران له مرګه وروسته، د هغه جانشین نه انتخابېږي، بلکې هغه په موروثي ډول انتقال کوي او کېدای شي چې یو کوچنی یا یو لېونی د

خلکو حکمران شي.

لنډه دا چې د روسو په فکر: «د حکومت ټولې بنې د خپل اضمحلال تخم په خپل بطن کې لري. څرنګه چې همېشه شخصي اراده د عمومي ارادې پر ضد عمل کوي، نو ځکه حکومت تل د خلکو په مقابل کې واقع کېږي. هر څومره چې دا اختلاف شدت مومي، په هغه اندازه اساسي قانون تغییر کوي، لکه چې هر جسم زېږېدنه او مرګ لري، بهترین سیاسي تشکیل هم د زېږېدنې له ورځې څخه د خپل مرګ او تخریب عوامل په ځان کې لري».

د سیاسي ټولنې د ژوند پرنسیپ په مطلق اقتدار کې دی. مقننه قوه د دولت زړه دی او اجراییه قوه د دولت دماغ دی. که دماغ فلج شي، بیا هم جسم ژوندی پاتې کېږي. مګر که زړه ودرېږي، نو جسم مري. په هغه ځای کې چې قوانین زاړه او کمزوري شي، نو مقننه قوه بیا نشته او دولت مري».

۱) دولت د مادي تاریخي فلسفې په نظر:

د سیاسي فلسفې په دې لنډه مطالعه کې موږ څو نظریې طرح کړې:

(۱) د ځینو خلکو په نظر حکمران د خدای په اراده د حکومت واګي په لاس اخلي او له دې آسماني حق څخه په استفاده، حکمران یوازې د خدای په وړاندې مسوول دی او د خلکو په مقابل کې کوم مسوولیت نه لري.

(۲) هابس وویل چې د دولتونو له پاره لازمه ده چې حکومتونه تشکیل کړي او حکومتونه باید په خلکو د قدرت او فشار حق او انحصار ولري.

ځکه چې که حکومت نه وي، ګډوډي او بې نظمي راپیدا کیږي او دولت له منځه ځي.

(۳) د روسو په فکر په خکو باندې د دولت په نامه د حکومت قدرت جاري کول، یو قانوني او په ځای کار دی خو په دې شرط چې د عامه ګټو او منفعت له پاره وي.

د نوې مادي تاریخي فلسفې مؤسس «مارکس» په سیاسي تفکراتو کې ستر ټکی داخلوي او هغه اقتصادي عنصر دی چې د دولت په موجودیت کې اساسي رول لري. یو دولت دوه لویې اقتصادي طبقې لري: یوه هغه طبقه ده چه د اقتصادي تولیداتو وسایل یې په لاس کې دي او د دې طبقې ځانګړی ملکیت دی او بله هغه طبقه ده چې د دې تولیدي وسایلو د مالکانو له پاره کار کوي. مارکس خپل تاریخي عصر تحلیلوي او وایي چې دا دوه اقتصادي طبقې بورژوازي یا سرمایه داره طبقه ده او بله پرولتاریا یا مزدوره طبقه ده. د مارکس په فکر دولت د فشار او قدرت هغه آله ده چې د هغې په وسیله سرمایه داره طبقه په مزدورانو حکومت او حاکمیت کوي. دې فشار او قدرت ته بورژوازي ځکه اړتیا لري چې د دې دواړو طبقو په منځ کې د نه جوړېدو او پخلا کېدو ژور تناقض او اختلاف موجود دی. حاکمه طبقه له قانوني تشدد څخه کار اخلي، د دې له پاره چې سرمایه داره طبقه خپلې طبقاتي ګټې خوندي او پیاوړې کړي.

کارل مارکس د تاریخ ټول جریان ته په دې نظر ګوري او دا طبقاتي تضادونه د تاریخ په بېلو بېلو عصرونو کې په راز راز شکلویني. مثلاً په تېرو شوو پېړیو کې دا رنګ تضاد د فیوډالي مالکینو او بورژواوو په منځ کې موجود وو. بورژوازي د سرمایه دارۍ نظام د پراختیا او ټینګوالي له

پاره خپلې خپلواکۍ ته اړه درلوده، نو فيوډالي دولتي نظام يې مات کړ او د هغه پر ځای يې د سرمايه داری بورژوازوي دولتي نظام کښېناوه.

د دولت مبدأ:

کله چې دی د تاريخ جريان څېړي نو دا نتيجه اخلي چې دولت همېشه انساني ټولنو کې موجود نه و. ابتدايي ټولنې چې قومي او قبيلوي تشکيلات يې درلودل، د فشار او تشدد د تنظيم له پاره کوم خاص تشکيل نه لري. قومي او نور د نظم او ډسپلين مسايل د سپين ږيري او د قبيلې د مشرانو په وسيله او يا د دود دستور له لارې حل کېدل.

په دې ټولنو کې د افرادو هېڅ داسې ځانګړې ډله نه ټاکل کېده چې کار يې يوازې او يوازې په نورو حکمراني وي او د دې حکمرانۍ له پاره يې وسله وال افراد تر امر لاندې وي. د دود او دستور د احترام لپاره، د قومي مشرانو اقتدار کافي و چې په ټولنه کې نظم او ډسپلين جاري وي.

مګر د مارکس مهمه فلسفي مفکوره دا ده چې د تاريخي تحول ستر عامل انساني کار او د کار نتايج دي. انساني کار په طبيعت باندې يو راز تشدد دی، مګر کېدای شي چې دا تشدد په خپله انسان ته هم مخامخ شي. همدا سبب و چې د تاريخ په يوه ځانګړې مرحله کې داسې پېښه شوه چې د کار د تنظيم او ډسپلين له پاره نور زاړه دودونه او رواجونه کافي نه وو او ټولنه اړه شوه، د رسم او رواج او عنعنې د قدرت پر ځای يوه ځانګړې فزيکي قوه جوړه شي چې فشار راوستلای شي او ببره توليد کړي. نو لازمه شوه چې مسلحه انحصاري بڼه پيدا کړي او د دې قوې استعمال يوازې د يو شمېر هغه اشخاصو په نفع استعمال شي چې د

امتیازاتو او لوړو مرتبو خاوندان دي. دا ولې؟ مارکس وایي: دا ځکه چې د ابتدايي ټولنو په چوکاټ کې په کار کې اجتماعي تعاون په داسې تولیدي اړیکو متکي و چې بنسټ یې ګډ ملکیت و. کله چې اشتراکي ملکیت رنګ شو او شخصي ملکیت راپیدا شو، نو تولیدي اړیکو هم تغییر وکړ او د انسان استثمار د انسان په وسیله شروع شو. د انسان استثمار د انسان په وسیله باعث شو چې نور د عاداتو او رسومو اقتدار کفایت ونه کړي او داسې اقتدار ته اړه پیداشوه چې په فشار او ېږه ولاړ وي. له دې نه وروسته هغه اجتماعي ساختمان چې په هغو کې ټول خلک د مسلحو مېړنو او جنګي افرادو په توګه راولاړېدل، له منځه ځي. ځکه چې د جنګ بندیان بې وسلې مریيان کېږي او یوازې فاتح باداران چې تولیدي وسایل هم په خپل لاس کې اخلي، قوه او قدرت د خپل ځان له پاره انحصاروي. ابتدايي قبیلې هېڅکله په خپله خوښه غلامي او مریيتوب ته غاړه نه ږدي او مریيان هم هېڅکله په خپله اراده نه چمتو کېږي چې بازار ته د خرڅلاو له پاره واستول شي. د دې له پاره چې انسان مریی شي او بیا هر کار باید سر ته ورسوي، فشار او تشدد ته اړتیا لري.

د باداری او غلامی تولیدي اجتماعي نظام د خپل ثبات او استقرار له پاره، یوې ذهني (حقوقي او عقیدوي) سرپناه (Superstructure) ته اړتیا پیدا کړه. لازمه وه چې غلامان قناعت وکړي چې باداري نظام له حق او عدالت سره برابر دی. د دې نوي نظام د استقرار او دوام له پاره قواعد جوړ شول او قوانین طرح شول او په دې راز د غلامی او باداری اجتماعي روابط حفظ شول. مثلاً داسې مفاهیم لکه مطلق (میتافزیکي) حقوق، په غلام باندې د بادار مطلق حق، د دې مرام له پاره منځ ته راغلل. د دولت

دستګاه هله جوړه شوه چې ټولنه په متضادو اجتماعي طبقاتو ووېشل شوه او د انسان استثمار د انسان په وسیله پیل شو.

د دولت اشکال او محتویات:

د مارکس په عقیده بورژوا متفکرین د اذهانو د مغشوش ساتلو له پاره د دولت اشکال او د دولت محتویات یو له بله نه جلا کوي. مثلاً د مونارشي، اریستوکراسي یا دیموکراسي په باره کې خبرې کول یا د قواوو تفکیک او د قضایي قوې د استقلال په باب بحث کول، ټول د دولت په شکلیاتو باندې بحث دی او که ټول سیاسي بحث په اشکالو پورې محدود وي نو له دې څخه څرګندېږي چې د داسې متفکرینو په نظر محتویات د بحث وړ نه دي. یانې غواړي دا محتویات له نظره پټ پاتې شي.

د مارکس په نظر بنیادي پوښتنه دا ده: د دولت له قدرت څخه د چا په ګټه او د چا پر ضد کار اخیستل کېږي؟ یانې د دولت اجتماعي محتویات څه دي؟ مارکس وایي: د دولت اجتماعي محتویات طبقاتي دي. په دې لحاظ دولتونه کېدای شي چې د غلامۍ، فیوډالۍ، یا بورژوازۍ سرمایه دارۍ یا سوسیالیستي کارګرۍ رژیم ولري او دا د دولت واقعي محتویات دي چې د دولت له مبدأ او تاریخي جریان څخه راولاړېږي. اساساً د دولت ماهیت د دولت په محتویاتو کې دی او دا محتویات له شکلیاتو څخه لومړني او اساسي دي. مثلاً د پخواني یونان او روم دولتونو هره بڼه چې درلوده، که څانته یې دیموکراسي ویله او یا جمهوریت، اساساً د محتویاتو له پلوه د غلامۍ نظام و چې په هغه کې غلامانو هېڅ حقوق نه

درلودل.

د یو دولت بڼه د هغه اجتماعي واقعي محتویات څرګندوي او په هغه کې د طبقاتي مبارزې پراختیا ټاکي. د دولت بڼې لکه مونارشي، اریستوکراسي او دیموکراسي کېدای شي یو له بله سره ګډې شي. یو جمهوریت کېدای شي چې ډیموکراتیک وي یا اشرافي. د دولت بڼې اوړي او تغییر کوي. داسې هم پېښېږي چې د دولت شکل د هغه د محتویاتو په تناسب وروسته پاتې شي او په ټولنه کې داخلي تناقض بهر ته راووځي. مثلاً د بورژوازی نظام یا د مونارشي بڼه او یا جمهوري بڼه غوره کړي.

د مارکس په فکر «آزادي» یو ستر سیاسي مفهوم دی مګر د دې مفهوم محتویات هم طبقوي دي. د مثال په توګه په بورژوازي کې د آزادۍ طبقي محتویات دا وو: د امریکا انقلاب او د فرانسې لوی انقلاب وغوښتل چې خلک له اسارات څخه او استبداد څخه آزاد کړي او د هر فرد سیاسي او اجتماعي ازادي لاس ته راولي. مګر د دې جګړې واقعي محتویات دا وو: صنعت او تجارت د بورژوازي متوسطې طبقې په لاس کې و او د کار قواوې یو آزاد بازار ته اړ وې یانې د صنعت او تجارت نفع په دې کې وه چې افراد د فیوډالي نظام له قید څخه او د اشرافي ملکانو له ملکیت څخه ازاد شي. د دې له پاره چې په ازاده توګه د صنعت او تجارت له اړتیا سره سم په کارخانو او فابریکو کې استخدام شي. د «فردي آزادۍ» مفهوم د شخصي ملکیت حقوقي او سیاسي شکل دی او دا د بورژوا طبقې بنسټ او بنیاد دی.

۴

د اوسني علم النفس ځینې مهم انکشافونه

۱

څومره پوهه او مالومات چې موږ په جهان لرو، په خپل ځان یې نه لرو. حتی د خپل ځان په باره کې په هغه اندازه اطلاعات چې موږ په خپل جسم باندې په خپلو عضوي مسایلو باندې لرو، په همدغه اندازه موږ د خپلو نفسي حوادثو څخه بالکل بې خبره یو او یا زموږ مالومات د خپل ځان په باره کې دومره ناقص او نارسا دي چې اکثراً له واقعیت څخه ډېر لرې او ډېر کرت داسې هم کېدای شي چې له دې نفسي واقعیت څخه ډېر لرې وي او ډېر کرت داسې هم کېدای چې د دې واقعیت پر ضد وي.

دا ځکه چې پر نفسي حوادثو باندې زموږ مالومات هغه څه دي چې زموږ له هیلو او ارزوګانو سره مطابقت او سمون لري. موږ په خپل ځان کې هغه څه وینو چې د لرلو هیله یې له موږ سره وي. موږ په ځان کې داسې صفتونه وینو چې اکثراً په موږ کې هېڅ نه وي او یا په خپل ځان کې داسې عیبونه کشف کوو چې اکثراً یې په خپل لاس په ځان کې را پیدا کوو. خلاصه داسې یو شخص چې په ځان باندې په خپلو نفسي

مسایلو باندې په خپل شخصیت او کرکټري نواقصو باندې صحیح ، دقیقه او بې غرضه علمي پوهه ولري، ډېر کم موندلی شو.

«د ځان پېژندنه» له یوې خوا د انسان تر ټولو مهمه او اساسي وظیفه ده. مګر له بلې خوا تر ټولو ګرانه او مشکله وظیفه هم ده. لا اوس هم تر ډېره حده انساني افراد په داسې حالت کې پاتې دي چې د ځان ړانده او د جهان بینایان دي. یوازې له پنځوسو - شپېتو کلونو راپه‌دېخوا په غربي هېوادونو کې د نورو علمي او تخنیکي پیشرفتونو په خوا کې، د انسان په نفسي حوادثو کې هم ځینې مهم کشفونه شوي دي. په روحي مسایلو نوې رڼاګانې اچول شوې دي. د روح لوړې او ژورې راسپړل شوې دي، د روح پیچ او تاوونه، غوټې او عقدې تر دقیقې مطالعې لاندې نیول شوي دي. د دې علمي مطالعاتو له برکته نن د ځان پېژندنې وظیفه هم تر ډېره حده روښانه شوې ده. د مثال په توګه؛ «یم»: ما دا کار وکړ، دا «زه» څوک یم؟ او د دې «زه» مانا څه ده؟ او هغه پوهه چې غواړم د ځان په باره کې او د دې زه په باره کې یې پیدا کړم، باید څرنګه وي؟

له بلې خوا، پر خپل شخصیت او کرکټري نواقصو باندې صحیحه پوهه یوه عجیبه مهمه علمي نتیجه لري او هغه دا ده: کله چې یو فرد په خپلو نفسي حوادثو، په خپلو کرکټري عیبونو او د خپلو روحي رنځونو او دردونو پر عللو پوه شي، صحیح او دقیق مالومات پرې پیدا کړي، دی به نو په خپله اصلاح کېږي او دا روحي رنځونه له منځه ځي. په انسان کې یو نوی ارادي قوت راپیدا کېږي. فرد په خپل ځان کې یو نوی فکري، ذهني او هیجاني ژوند کشف کوي او داسې برېښي لکه چې فرد به په یو پرېشانه خوب ویده وي او ناڅاپه یو نوي ژوند ته راویښ شي.

۲

ټولې نفسي مسألې، حیاتي مسألې دي. ژوند داسې یوه دوره ده چې په نورمال ډول او بې له کومې ناڅاپي پیښې، تر پنځوسو او شپېتو کالو پورې دوام کوي او په نننۍ دنیا کې خلک د اویا یا اتیا کالو ژوند توقع هم درلودی شي. اوس به وګورو چې له دې دورې څخه څرنګه استفاده کول په کار دي. ژوند په خپله یو ارزښت دی، د بې شمېرو امکاناتو یوه مجموعه. دا وګړي د ارزش په کومو لارو کې استخداموي او له دې بې شمېرو امکاناتو څخه څرنګه استفاده کیږي. ځکه چې د افرادو فرق او توپیر په همدې استفاده کې دی. هر شخص په یوه خاصه لار کې استخداموي، ځینې له ځانه بېګانه ځان ترې هېر شي او ورځې تېروي. ځینې داسې ژورې وسوسې او ژور اضطرابونه لري چې ژوند ورته له زهرو ډکه پیاله شي او تر اخري قطرې پورې یې څښي او ځینې اشخاص داسې شي چې له ځانه بېګانه وي او د ژوند سهار او غرمه ترې د غفلت په خوب کې تېره شي او کله چې د ژوند مازدیګر را ورسېږي او د ژوند لمر مخ په غروب شي او د مرګ تربږمۍ ورو ورو را نژدې شي، نو غیر له دې چې د ژوند حقیقي ارزښتونه درک کړي، غیر له دې چې له خپلو نفسي او فکري امکاناتو څخه یې عقلي استفاده هم کړې وي، یوازې او یوازې یې په روحي ژور او دایمي اضطراب کې څو ورځې ژوند کړی

وي او بالاخره د مرگ بې نهايته بېره او سودا کې سترگې له دنيا څخه تکي کړي. هېڅوک نه غواړي داسې يو سرنوشت يې په نصيب شي. مگر په واقعيت کې موږ ټول په دې سرنوشت مبتلا يو. يوازې موږ هغه کوو ځان ترې بې خبره وساتو او د حال زمانې په کومه لحظه کې چې ژوند کوو، خپله ماضي هېروو او تحت الشعور ته يې سپارو او مستقبل ته صحيحه توجه او التفات نه کوو او که لږه توجه وکړو، رامالومه به شي چې دا بد سرنوشت موږ هم تهديدوي او که لږ نور هم دقيق شو، نو مالومه به شي چې دا شان سرنوشت موږ په خپله په لاس ځانته برابر کړی دی او هغه زنځيرونه چې د روحي مرضونو په راز راز بڼو زموږ لاس او پښې تړي او موږ کې سالم طرزالعمل او باعمل او باثمر ذهني فعاليتونه فلجوي، اکثراً موږ په خپل لاس جوړ کړي وي.

۳

رښتیا هم که موږ لږ د ځان په باره کې غور وکړو او خپل ګېرچاپېر ماحول ته په دقت غور وکړو، څه وینو؟ یو سلسله روحي رنځونه او دردونه د افرادو په منځ کې، پرپیچه جنجالي منفي روابط، بدبیني، عداوتونه، بغض، کینه او انتقام اخیستلو پسې هڅه وینو، چې هغه یو په نامالوم اضطراب کې شپې سبا کوي، هغه بل د داسې فکرونو په یوه سلسله کېښوتلی دی چې د زنځیر په شان یې له ذهن څخه چاپېر شوی دی او هېڅ نشي کولی چې ځان ترې خلاص کړي. شپې په بې خوبۍ تېرېږي او ورځې د بې خوبۍ په سودا. هغه یو پر خپل ځان لعنتونه وایي او ټول عمر د پښېمانۍ په اور کې سوځي. هغه بل ته ځان له هر څه نه، له انسانه او جهانه لوړ ښکاري او که یې د دې تفوق احساس ته یوه جزیي صدمه هم ورسېږي، په یو ژور غم او نامحدوده غصه کې ډوب شي، له هر څه نه متنفر شي، له هر څه جدا یوازې د خپل ذهن په ژورو کې د خیالي او وهمي برترۍ لپاره رنځېږي او دردېږي. او یو بل کوم وخت چې د ژوند له کومې مهمې مسألې سره مخامخ شي، د دې پر ځای چې له خپلو ذهني او فکري قواوو څخه په سړه سینه استفاده وکړي او د حل روغه لار ولټوي، په رنګا رنګ تشویشونو اخته شي، واهمه یې پر ذهن غلبه وکړي او پخوا له دې چې مجادله شروع شي، دی مایوسه کېږي او شکست مني.

۴

دا ټول او نور بې شماره عقدې په موږ کې شته. هېڅ داسې فرد نشته چې روحي غوټه ونه لري او هېڅ داسې کرکټرونه نه شي موندلی چې له عیبه خالي وي. یوازې موږ دا عیبونه په ځان کې په سختۍ لیدلی شو او د کرکټري امراضو او روحي عقدو د تشخیص، سختۍ او مشکلات هم په دې ځای کې دي. ذهني فاصله چې یو فرد له خپل جسم سره پیدا کولی شي، له خپل شخصیت سره یې نه شي قایمولی. هر څوک په آسانۍ خپل جسمي عیبونه لیدلی شي، خپل عضوي مرضونه درک کولی شي او هغه د مرض په حیث قبلوي او د علاج فکر یې کوي. مګر په نورمال ډول یو فرد نشي کولی چې داسې یوه فاصله له خپلې روحي عقدې سره پیدا کړي. د یو فرد لپاره ګران کار دی چې ځانته روحي مریض ووایي او یا خپل شخصیت معیوب وبولي. کوم بخیل، حسود، کینه ګر، انتقام لټوونکی، خپل ځان د شعور په رڼا کې لیدلی شي او د خپلو روحي عیبونو په حیث یې قبلولی شي؟ او د علاج فکر یې ورته پیدا کېدای شي؟ د دې مشکل علت څه دی؟ علت یې دا دی چې د کرکټري عیبونو او روحي انحرافونو منبع یوه مرکزي روحي عقده یا غوټه ده چې د تحت الشعور په تررمۍ کې یې ځای نیولی دی او نه یوازې چې د فرد له شعوري، فکري او ارادي قدرت نه بهر واقع دی، بلکې د فرد شعور، فکر

او اراده هم تر خپل تاثير لاندې نيسي او تسلط پرې قايموي.
نو په دې شان يو فرد په عادي توګه نشي کولی دا تحت‌الشعوري غوټه د فکر او شعور رڼا ته راولي. دی يوازې په خپل ذهني او فکري فعاليتونو کې د دې عقدې غير مستقيم تاثيرونه حس کوي او د دې روحي عقدې خصوصيت هم دا دی چې دا نفسي اکثر فعاليتونه؛ لکه فکر، ذهن، اراده، احساس، ادارک او نور استخداموي او د خپلو خاصو هدفونو په لار کې يې په کار اچوي. نو يو فرد د هر فکر چې وي، هومره مالومات چې د ځان په باره کې يا د نورو په باره کې پيدا کوي، هر احساس چې لري او هر ډول اراده چې کوي، منبع يې تل دا روحي عقده وي او په مرکزي هسته باندې اتکاء کوي او د هر فرد کرکټر هم د دې غوټې په بناء جوړيږي. نو ځکه د دې عقدې له چوکاټ نه بهر د فرد له پاره بل هيڅ ارادي، فکري او احساساتي قوت نه پاتې کيږي چې د هغه په وسيله وکړای شي، د خپلې عقدې په باره کې آزاد فکر وکړي. خپله عيبونه وليدای شي او د اصلاح لپاره يې کار وکړای شي. د خپل ځان په باره کې زموږ د نابينايي منبع هم دا ده. د خپل ځان پيژندلو لپاره او بيا د خپل ځان جوړولو لپاره په کار ده چې د دې روحي عقدو په ميکانيزم او عمليو باندې پوه شو، يانې ځانته مالومه کړو چې دا عقدې څرنګه راپيدا کيږي؟ په څه شان کرکټر تشکيليږي؟ په څه ډول نشوء نما کوي؟ او په شعور او تحت‌الشعور کې ترې څه راز رنګارنګ عمليې راپيدا کيږي؟ د اوسني علم النفس ځينې مهم کشفيات د دې اساسي پوهې په لار کې انسان ته ډېرې مهمې او قيمت دارې لارښوونې او کومکونه کوي.
مګر کوم شی چې د کرکټري عيبونو او د شخصيت د نيمګړتياوو اصلاح

نشي کولی او د روحي دردونو درمان کولی نه شي، هغه اخلاقي نصایح دي. د اخلاقي نصایحو د بې تاثیرۍ له پاره دوه مهم عامله موجود دي.
د اخلاقي نصایحو د تاثیر او بې تاثیرۍ لومړی عامل په خپله د ناصح شخصیت دی. دلته مهمه دا نه ده چې څه نصیحت کېږي، بلکې مهمه دا ده چې څوک نصیحت کوي. اکثراً داسې پېښېږي چې اخلاقي نصایحو د ناصح په خپل ژوند کې د تطبیق ساحه نه وي موندلې. ناصح یو عمر د خپلو هیلو او خواهشاتو په سر ته رسولو تېر کړی وي. د عمر په اواخرو کې کله چې د هیلو او امیالو د پوره کولو نور روحي او جسمي توان نه وي پاتې، نو بیا ځوانانو او بازماندهګانو له پاره پندنامه لیکي.
څرنګه چې ناصح په خپل ژوند کې د دې نصحیتونو د تطبیق له پاره نه فرصت لري او نه توان، ځکه چې ساحه خو یې د ځوانۍ دوره وه، نو ځکه د نه عملي کېدو له سببه دا نصایح د ناصح په خپل ژوند کې بې تاثیره پاتې کېږي. نو څرنګه چې د ده په خپل ژوند کې بې تاثیره وو، نو د نورو په ژوند کې خو هرو مرو هېڅ کوم تاثیر نه شي کولی. یوازې هغه استثنایي شخصیتونه چې د ژوند په لومړۍ مرحله کې د ارادې په قوت او د ځینو عالي پرنسیپونو په بناء خپل ژوند عملاً تنظیم کړي او پر مخ بوځي، د نورو په ژوند او فکر ژور تاثیر کوي. داسې اشخاص نصیحت کولو ته ضرورت نه لري ځکه چې د دوی د ژوند عملي سبک، د دوی رفتار او اعمال، ماحول او محیط د تاثیر لاندې نیسي. څرنګه چې د دوی الفاظ او کلمات په ریښتیني عمل بناء وي نو له زرګونو پندنامو څخه زیات کار کوي. مجردې مفکورې او مړې مفکورې هغه دي چې له ریښتیني عمل سره یې یا رابطه منفي وي، یا هېڅ نه وي. د رښتیني

مفکورې ژوند په عمل کې دی.

د اخلاقي نصحیتونو د بې تاثیرۍ دویم عامل دا دی چې په دې نصیحتونو کې د اخلاقي معایبو نفسي علتونو ته هیڅ توجه نه کیږي. دلته مهمه دا نه ده چې څوک نصیحت کوي، بلکې مهم ټکی دا دی چې نصیحت کیږي او په څه شان کیږي.

که هر څومره خلکو ته نصیحت وکړو چې د نورو په مقابل کې له بدبینۍ څخه، له بغض او کینې څخه، له کبر او غرور څخه، له خود خواهۍ او خودپرستۍ څخه ځان وساتي، هیڅ کومه فایده او تاثیر به ونه کړي. تر څو چې د دې منفي صفاتو نفسي علل او عامل کشف نه کړو، تر څو چې پوه نه شو چې یو فرد په څه رنګ محیطي او نفسي شرایطو کې د بدبینۍ حس پیدا کړی دی او څه نفسي عوامل سبب شوي دي چې په ده کې بغض او کینې انکشاف کړی دی او څه ډول روحي عقدې دا شخص د کبر، غرور او خودخواهۍ خوا ته راکښلی دی. داسې یو جامد او وچ نصیحت چې خودپرستي بده ده او نوع پرستي ښه ده، هرو مرو بې تاثیره پاتې کیږي او که له یو ډېر خود پرست شخص څخه پوښتنه وکړو، موږ سره به موافقه وکړي چې خود پرستي ښه کار نه دی. مګر که موږ وغواړو چې د داسې شخص په زړه کې عملاً د نوع پرستۍ احساس راپیدا کړو، لومړی باید دی پوه کړو چې نوع پرستي ولې ښه ده؟ او له دې نظره په کار دي چې د ده د نفسي پیښو او حوادثو په ژورو کې مطالعه وشي او د ده روحي انکشاف او د کرکټر د تشکیل تاریخچه تر تحقیق لاندې ونیول شي. کله چې شخص ته دا نفسي عوامل او د دې صفاتو د انکشاف منابع کشف شي، نو غیر له دې چې کوم قصدي اراده وشي، دا

منفي اړخونه په خپله ورو ورو له منځه ځي او مثبت صفات يې ځای نيسي.

لهذا د دې مسألو د حل لار د انسان په نفس کې موندل کېدای شي او د علم النفس تحقيقات موږ ته د دې مسألو بهتره علمي پوهه راکوي او د حل عملي او انساني لار يې را ښودی شي او د علم النفس په ساحه کې چې کوم مهم تحقيقات او کشفونه شوي دي، هغه د درېيو لويو متفکرينو او محققينو د تجربو او پلټنو نتيجه ده او هغه دا درې کسه دي: زېگموند فرويد، الفرد آدلر او کارل گوستاو يونگ. دوی درې واړه هر يو د جلا جلا مکتب موسسان دي.

۵

اصطلاحات[۵۱]

الف

اختیار (آزادي):

فرانسوي:	Libre arbiter, Liberte
آلماني:	Willensfreiheit, Freiheit
انګلیسي:	Free Will, Freedom, Liberty

ابتدایي مانا:

«آزاد» انسان هغه انسان دی چې غلام یا زنداني نه وي. آزادي هغه حالت دی چې په هغه کې چې انسان څه غواړي، هغه کوي، نه هغه څه چې بل څوک یې غواړي. په دې مانا آزادي د یو خارجي زور او فشار نشتوالی دی. او له هم دې ځایه دې کلمې درې ماناوې پیدا کړې دي:

۱- په قیاسي ډول دا کلمه عمومي شوې او غیر له انسانه په نورو موجوداتو او حتی بې روحه اشیاوو تطبیقیږي.

[۵۱] په دې اصطلاحاتو کې د هر لغت له پاره په درېو ژبو کې مستعمل اصطلاحات ذکر شوي دي.

۲- د اجتماع او سیاست په ساحه کې دا کلمه د هغو روابطو مشخصات بیانوي چې یې یو فرد له اجتماع او دولت سره لري.

۳- د دې فکر په اساس چې د انسان په نفس کې داسې قوې موجودې دي چې په فرد باندې تسلط او فرمانروایي کوي او ځینې اعمالو ته یې مجبوروي. نو دا کلمه د انسان په نفسي حوادثو کې تطبیقیږي او دلته ویل کیږي: د انسان داخلي یا نفسي آزادي د ځینو نفسي قواوو په مقابل کې.

۱) عمومي مانا:

د یو موجود هغه حالت (چې په هغه کې) دی تر هیڅ فشار لاندې نه وي او له خپل طبیعت سره موافق د مځکې د مرکز وخوا ته په حرکت سره وي، (لکه د اجسامو آزاد سقوط). همدا شان په حیواني او نباتي دنیا کې.

۲) سیاسي او اجتماعي مانا:

د آزادۍ کلمه په پاسنۍ مانا په اجتماعي ساحه کې تطبیقیږي او مانا یې د یو خارجي زور او فشار نشتوالی دی په فرد باندی، په دې مانا فرد قانون منع کړی او باید هغه اعمال اجراء کړي چې قانون اجازه ورکوي.

«سیاسي آزادي گانې» Libertes Politiques هغه حقوق دي چې فرد ته ورکړل شوي دي او هغه حقوق دي چې د دولت اختیارات محدودوي.

۳) روحي او اخلاقي مانا:

الف - اختیار د بې شعورۍ، جنون، اخلاقي او حقوقي بې مسوولیتۍ ضد

واقع کېږي. هغه حالت چې فرد که بد کوي او که ښه، د یو عزم او ارادې او قبلي مفکورې په بناء یې کوي، پوهېږي چې څه غواړي او ولې یې غواړي؟

ب - اختیار د عواطفو او انفعالاتو حیواني غرایزو او ناپوهی ضد واقع کېږي.

ج - د جبر ضد واقع کېږي. اختیار هغه عملي قدرت دی چې غیر له دې قدرت څخه بل کوم علت ونه لري.

استنتاج:

فرانسوي: Deduction

آلماني: Ablejtung, Deduktion

انګلیسي: Deduction

(۱) منطق:

هغه عمل دی چې د منطقي قوانینو په وسیله د یوې یا زیاتو فقراتو څخه چې د مقدماتو په توګه ایښودل شوي وي، داسې یوه فقره په بدیعي ډول راوباسي چې هغه د مقدماتو واجبي نتیجه وي.

اول: دا هم غلطه ده چې د استنتاج او استدلال په منځ کې خلک فرق نه کوي، حال دا چې استنتاج د استدلال د اشکالو یو شکل دی.

دویم: دا هم غلطه ده چې استنتاج هغه استدلال دی چې له کلیاتو څخه جزئیاتو ته ځي.

دا استدلال په ځینو اشکالو کې صدق کوي.

(۲) ميتود:

اول- ابتدايي استدلال چې خصوصيت يې استحکام او قوت وي او واجبي نتيجې ترې راوځي.

دويم- د فکر عمومي طرز رفتار چې غير له استدلاله له بل څه نه کار اخلي، (لکه خالص رياضيات) او په خپل پرمختګ کې تجربې ته رجوع نه کوي.

د استنتاجي ميتود دوه ډوله دي:

الف - عملي استنتاج: هغه دی چې پر داسې فقراتو استدلال وکړي چې د حقيقت په حيث اېښودل شوي وي.

ب - شرطي استنتاج: هغه دی چې مقدماتي فقرات په موقت ډول فرض شوي وي.

آفاقي:

فرانسوي: Objectif

آلماني: Objektiv

انګليسي: Objective

(۱) د انفسي ضد چې په يو شي پورې مربوط وي، په يو داسې واقعيت پورې چې په خپل موجوديت موجود وي. يانې له هرې پوهې او مفکورې څخه مستقل.

(۲) چې د ټولو افرادو لپاره ارزښت ولري او نه د يو مخصوص فرد لپاره مثلاً د عمل پرنسيپونه هغه وخت افاقي دي چې د هر معقول انسان د ارادې لپاره ارزښت ولري او هغه وخت انفسي دي چې يوازې د يو

شخص د ارادې لپاره ارزښت ولري (کانت).

(۳) د ذهن مطالعه هغه وخت افاقي ده چې ذهن په دې مطالعه کې خپل فردي تمايلات او عادات داخل نه کړي.

(۴) هغه څه چې زموږ له ارادې څخه مستقل دي؛ لکه فزيکي حوادث.

(۵) افاقي دنيا هغه دنيا ده چې له ذهن څخه خارج ده او د مشاهدې او تجربې په وسيله درک کېږي.

د دې په ضد هغه باطني او شعوري مفاهيم او حقايق دي چې انفسي دنيا ورته وويل شي. آفاقي ميتود هغه دى چې له خارجي مشاهداتو څخه کار اخلي او انفسي ميتود (مثلاً په روحياتو کې) هغه دى چې په مشاهداتو کې شعور ته رجوع کوي.

انفسي:

فرانسوي: Subjectif

آلماني: Subjektiv

انګليسي: Subjective

(۱) هغه څه چې په يو شخص پورې اړه ولري، انفرادي وي او يوازې د يو شخص لپاره ارزش ولري. انفسي طرز فکر هغه دى چې قضاوتونه يې عموماً په انفرادي تاثيراتو، ذوق، عادتونو او خواهشاتو بناء وي.

(۲) هغه چې يوازې په انساني فکر پورې مربوط وي. د فزيکي جهان د طبيعت او اشياء ضد.

(۳) په يوه بله مانا ظاهري غير حقيقي، وهمي (وګورىء : آفاقي).

ت

تحليل:

فرانسوي: Analyse

آلماني: Analyse

انگليسي: Analysis

(د ترکيب ضد دی)

۱) په تجربي مانا:

د يوې کليي تجزيه په اجزاوو، کېدای شي چې دا تجزيه مادي وي لکه؛ کيميايي تجزيه يا فکري وي لکه چې وايي:

«تعريف د مفاهيو تحليل دی» يا د يو متن تحليل.

۲) د ثبوت په مانا:

تحليل د يو سلسله فقراتو داسې ترتيبول دي چې له هغې فقرې څخه چې ثبوت غواړي شروع او په داسې فقره چې معلومه وي، ختم شي. په دې ډول چې ټول فقرات يو له بل څخه په واجبي ډول استنتاج شي او ښکاره شي چې اوله فقره د آخري نتيجه ده او د آخري په شان حقيقت لري.

۳) په عمومي مانا:

تحليل مرادف له الجبر سره، په دې ډول چې د الجبر ميتود په شروع کې مسأله ثبوت ته رسېدلې فرض کوي او بيا له دې فرضيې څخه د ثبوت شرايط استنتاجوي.

تحليلي:

فرانسوي: Analytique

آلماني: Analytisch,Analytik

انگليسي: Analytic

(۱) د ارستو په فلسفه کې تحليلي له صوري منطق سره مرادف دی.

(۲) د کانت په نظر تحليل د فهم د اشکالو مطالعه ده او «برترين تحليل» (د خالص عقل نقادي يوه برخه) د خالص فهم په قبلي اشکالو پوهه ده. کانت د انساني پوهې استعداد تحليلوي، د دې لپاره چې هغه مفاهيم او پرنسيپونه کشف کړي چې پوهه او تجربه ممکنوي.

کانت تحليلي حکم هغه ته وايي چې صفت په موصوف کې دننه پروت وي. يا په داسې وي چې يو صفت (B) به د يو موصوف (A) په مفهوم کې د يوې پټې محتوا په شان قبلاً پروت وي. او يا دا چې (B) د (A) له مفهوم څخه بلکل بهر وي او سره له دې له (A) سره رابطه لري. اولنی حکم ته زه تحليلي وايم او دويم ته ترکيبي. کانت: د خالص عقل نقادي.

۴) رياضيات:

تحليلي هندسه هغه ده چې اشکال او هندسي خصوصيات د الجبري تحليل په شکل بيانوي. د تحليلي هندسې ضد ترکيبي هندسه ده، په کومه کې چې په اشکالو فکر کيږي او له تحليل څخه کار اخيستل کيږي.

۵) روحيات:

تحليلي هغه فکر دی چې د اشياوو اجزاء او عناصر په نظر کې نيسي او

ترکیبي فکر هغه دی چې اشیاء په کلي ډول په فکر کې نیسي.

ترکیب:

فرانسوي: Synthese

آلماني: Synthese

انګلیسي: Synthesis

عمومي مانا:

د مختلفو او جدا عناصرو د یوې کلیې په شکل.

د تحلیل ضد:

د میتود په لحاظ د فکر هغه حرکت ته وایي چې له ساده او بسیطو مفاهیمو او فقراتو څخه پیچیده او مرکبو خوا ته ځي.

د فکر حرکت له بدیعي فقراتو څخه د دې فقراتو واجبي نتایجو ته.

د اجزاوو هغه یوې کلیې ته حرکت.

د یو تایید او نفي یو ځای کېدل. په یو نوي مفهوم په یو فقره کې چې د تایید او نفي صحیح نقاط په ځان کې ساتي. (وګورۍ: تحلیل).

ج

جبر:

فرانسوي: Determinisme

آلماني: Determinismus

انګلیسي: Determinism

(۱) په تجربي او محسوسه مانا:

جبر د هغه واجبي شرایطو مجموعه ده چې یوه معینه حادثه تعینوي او ټاکي.

۲) مجرده مانا:

د یو سلسله حوادثو هغه خصوصیت چې هر عنصر په بل پورې تړلی وي، په داسی شان چې پیش بیني یې کېدای شي، تولیدېدای شي او په یقیني صورت جلوګیري یې کېدای شي. تر هغه حده چې موږ په دې حوادثو پوهه لرو، تولیدولای یې شو او جلوګیري یې کولای شو.

۳) یوه مخصوصه فلسفي مانا:

د کایناتو ټول حوادث او مخصوصاً انساني افعال داسې یو له بل سره تړلي دي چې د اشیاوو په یو معین حالت کې او د زمانې په یوه ټاکلې لحظه کې د هرې بعدي او قبلې مرحلې لپاره یوازې یو حالت شته چې له لومړني سره سازش کوي او بس.

۴) په نادرست ډول د سرنوشت Fatalism په مانا:

هغه عقیده چې وایي:

ځیني حوادث د یو خارجي او عالي قدرت په وسیله پخوا له پخوا ټاکل شوي دي او که موږ هر څه وکړو، دا حوادث غیر له کوم تغیر او تبدیل څخه هرومرو واقع کیږي.

ح

حقیقي:

فرانسوي: Vrai

آلماني: Wirklich,Echt,wahr

انگلیسي: Genuine, Real, True

تقربیاً په تمامو ماناګانو د خطا ضد دی

۱) د احکامو او فقراتو په مورد کې:

حقیقت په یو حکم کې هغه خصوصیت دی چې د هغه په وسیله موږ قانوناً له دې حکم سره خپله کامله موافقه ښکاره کوو.

۲) د اشخاصو او اشیاءوو په مورد کې:

اشیاء یا اشخاص چې واقعاً وجود لري. د حکایت او افسانې ضد.

۳) کوم شی چې ظاهر او یا باطن یې یو شان وي، مثلاً «حقیقي ملغلرې او نه مصنوعي»، «حقیقي استدلال نه سوفسطایي»، «حقیقي احساس».

۴) ښه د ارزښت وړ له هدف سره موافق «حقیقي وسایل».

۵) هغه طبیعي شی چې په فزیکي او اخلاقي ساحه کې زموږ د واقعیت له احساس سره توافق لري:

«حقیقي رنګ»«حقیقي احساس».

ز

زغم (په شا وهل):

فرانسوي: Refoulement

آلماني: Verdrangung

انګليسي: Repression

هغه اصطلاح ده چې فرويد استعمال کړې او په ننني علم النفس کې ډېره زياته ليدل کيږي.

د روح هغه عمل ته ويل کيږي چې په وسيله يې په غير ارادي ډول او همېشه په غير شعوري ډول ځينې فکرونه چې دردناک وي يا تنفر ترې پيدا شوی وي، له ځانه لرې کوي او د شعور له ساحې څخه يې بېرته شړي (او په تحت الشعور کې زغمل کيږي).

س

سانسور:

فرانسوي: Cenure

آلماني: Cunsu

انګليسي: Censor

فرويد هغه ذهني فعاليت ته سانسور وايي چې د ځينو خواهشاتو او تخيلاتو د طبيعي او بې ريا ظاهرېدو مانع کيږي. دا هغه خواهشات او تخيلات دي چې د زغملو په وسيله په شا وهل شوي دي او په تغير شويو او مانا دارو اشکالو ځان ښکاره کوي.

سیستم (نظام):

فرانسوي: Systeme

آلماني: System

انګلیسي: System

(۱) د هغه مادي یا غیر مادي عناصرو مجموعه چې یو له بل سره متقابله رابطه لري او یوه منظمه کلیه ترې جوړېږي؛ لکه چې وایو شمسي نظام.

(۲) مخصوصاً د هغو علمي یا فلسفي مفکورو مجموعه چې یو له بل سره منطقي تړون لري او په دې مجموعه کې حقایق دومره نظر کې نه نیول کېږي، لکه د مفکورو منطقي اتصال یو له بل سره. سیستم د یو علم یا صنعت د مختلفو برخو داسې ترتیبول دي چې یوه برخه په بله برخه بناء وي او د وروستنو د پوهېدو لپاره لومړنو ته احتیاج وي.

(۳) تصنیف – طبقه بندي.

ش

شخصیت:

فرانسوي: Personnalite

آلماني: Personalitat

انګلیسي: Personality

۱) مجرده مانا:

لومړی – د هغه موجود خصوصیت چې یو اخلاقي یا حقوقي شخص وي.

الف - یانې یو انفرادي موجود چې د ټولو هغو خصوصیاتو خاوند وي چې ده ته اجازه ورکوي چې یوې فکري او اخلاقي اجتماع کې شرکت وکړي چې په خپل ځان شعور ولري، د عقل خاوند وي، یانې چې د ښه او بد، غلط او صحیح په منځ کې تمیز وکړای شي او د خپلو اعمالو د محرکو عواملو ارزښت هر معقول انسان ته ثابت کړای شي.

ب - حقوقي شخص هغه موجود دی چې د یو قانون په وسیله ټاکل شوي حقوق او وظایف ولري.

دویم - هغه نفسي فعالیت د کوم په وسیله چې یو فرد خپل ځان د یو دوام دار «زه» «ما» په حیث پېژني دلته وایو «دشخصیت امراض».

۲) محسوسه مانا:

لومړی - اخلاقي شخص او مخصوصاً هغه عالي صفات چې په وسیله یې شخص له یو عضوي فردیت څخه فرق کوي.

دویم - فرد چې په یوه اجتماع کې ځان د خپلو فعالیتونو یا نفوذ په وسیله ښکاره او تثبیت کړي.

شعور:

۱) نفسي شعور:

فرانسوي: Conscience psychologique

آلماني: Selbstbewusstsein, Bewu-sstsein

انګلیسي: Sub consciousness

هغه نسبتاً کامله، نسبتاً رڼه پوهه چې روح یې په خپلو حالاتو او خپلو

اعمالو لري. موږ د شعور تعریف نشو کولای. موږ پخپله ښه پوهېدای شو چې شعور څه شی دی. مگر موږ نشو کولای چې غیر له کومې اشتباه دا رڼه پوهه چې موږ په ځان کې لرو، نورو ته د تعریف په شکل وپوهولای شو. د دې علت بسیط دی، شعور د هرې پوهې په ریښه کې پروت دی.

(هاملتون).

«هغه حالت چې موږ ورو ورو په یو بې رویا خوب کې له ځان بې ځانه کېږو... هغه حالت په کوم کې چې موږ ورو ورو د یو آواز په وسیله راویښېږو او په ځان پوهه پیدا کوو دا هغه څه دي چې شعور ورته وایي».

(بالدوین)

"What we are less and less, as we sink gradually down into dreamless sleep... and what we are more and more, as the noise tardily arouses us that is consciousness." (Baldwin)

۲) اخلاقي شعور (وجدان، ضمیر):

فرانسوي: Conscience morale

آلماني: Gewissen

انگلیسي: Conscience

د انساني روح هغه خصوصیت چې په وسیله یې د ځینو معینو افعالو او د اخلاقي ارزش په باره کې احکام صادروي، کله چې دا شعور د فرد د راتلونکو اعمالو قضاوت کوي، نو ورته د امر او نفي د (وجدان آواز) وایي.

او که د تېرو شوو اعمالو قضاوت کوي، نو یا د خوشحالۍ او رضایت احساس ترې پیدا کېږي او یا د پښېمانۍ او ندامت. دلته اخلاقي قضاوت کېږي او ویل کېږي: با وجدانه شخص، بې وجدانه شخص.

ط

طبیعت:

فرانسوي: Nature

آلماني: Natur

انګلیسي: Nature

اول - د یو موجود طبیعت:

(۱) هغه پرنسیپ چې د یو موجود انکشاف ترې پیدا کېږي او یوه مشخصه نوع ترې جوړېږي .

(۲) د یو جنس جوهر - د هغو خصوصیاتو مجموعه چې د موجود تعریف پرې کېږي. د یو علم اساسي خصوصیت. هغه خصوصیات چې یو جسم ترې متشکل وي.

(۳) هر هغه څه چې د موجوداتو په یوه نوع کې (مخصوصاً په انسان کې) مورزادي، غریزي او آني وي. دلته طبیعت د هر هغه څه ضد واقع کېږي، کوم چې په فردي یا اجتماعي تجربو کشف شوي وي. په دې مانا طبیعت هغه حالت دی چې انسان په کې پیدا کېږي. د تمدن، تفکر او هر هغه څه ضد دی چې مصنوعي یا ارادي وي. (ژ.ژ. روسو).

(۴) د یو فرد ممیزه علایم، لکه خلق او خوی. ویل کېږي: «یو تنبل

طبيعت»، «جاه طلب طبيعت».

دويم - د طبيعت عمومي مانا:

(۱) د اشياوو هغه مجموعه چې يو نظم او ترتيب په کې وي او مشخص انواع منځ ته راولي او يا د قوانينو په بناء ځان توليدوي او په يوه مخصوصه مانا ژوندی او فعال پرنسيپ، هغه د نظم او ترتيب اراده چې دې انتظام کې ځان ښکاره کوي. په دې مانا د ارستو په نظر د طبيعت ضد اتفاق دی.

(۲) د ټول هر هغه څه مجموعه چې وجود لري.

(۳) د موجوداتو (يا د موجوداتو د خصوصياتو) هغه مجموعه چې د کوم هدف خوا ته نه ده روانه، بلکې د خالص ميکانيکي علت په اساس حرکت کوي. دلته طبيعت د روح ضد واقع کېږي.

(۴) مرئي جهان، د افکارو او احساساتو ضد. دلته د طبيعت مانا کاينات، مادي دنيا ده او ويل کېږي د «طبيعت ښايست، طبيعي ثروت».

له دې مانا څخه مراد مخصوصاً نباتي دنيا ده: ځنګلونه، چمنونه ...

(۵) له څه سره چې موږ عادت يو، اشياء او حوادث څرنګه چې موږ ته په عادي ډول راښکاري. دلته طبيعي د خارق العاده ضد دی.

ع

عادت:

فرانسوي: Habitude

آلماني: Gewohnheit

انګليسي: Habit

(۱) د عضوي او حتا فزيکي تطابق عمومي حادثه. په دې مانا چې که په يو شي او يا موجود د لومړي کرت له پاره يو تاثير وارد شي، د دې تاثير تغيرات دوی په ځان کې ساتي او که دغه تاثير تکرار شي او يا ادامه پيدا کړي نو هېڅکله د لومړي کرت تغيرات بيا نشي واردولی. مثلاً له دوا يا زهرياتو سره عادي کېدل.

(۲) هغه روحي اکتساب چې په ارادي او شعوري ډول د مشق او تمرين په وسيله فرد داسې څه وکړي چې پخوا يې نه اجراء کولای شول او نه تحمل کولای شول، يا د داسې يو کار بهتر اجراء کېده. عادت داسې يو ذهني حالت را پيدا کوي چې شعور په تدريجي صورت د اتوماتيسم په زور له منځه ځي.

عقده (غوټه):

فرانسوي: Complexe

آلماني: Complex

انګليسي: Complex

د فرويد مکتب چې د روحي تحليل (Psychoanalysis) په نامه يادېږي

. یوه اصطلاح ده، دوکتور یونگ چې د دې مکتب له مشهورو او مهمو پیروانو څخه دی، داسې تعریف یې کوي: «د ذهني تجسماتو د عناصرو یو گروپ چې سره یو ځای شي او یوه واحده کلیه ترې جوړه شي او یو احساساتي زور او قدرت ولري».

عقل:

فرانسوي:	Rasion
آلماني:	Ratio, Verhaltnis, Vrnunft
انگلیسي:	Reason

د استعداد په حیث:

(۱) د استدلال کولو استعداد، د مفاهیمو او فقراتو د یو ځای کولو استعداد. په دې مانا عقل یوه مخصوصه انساني ملکه گڼل شوې ده.

(۲) د صحیح قضاوت استعداد (دکارت).

د یو آني او باطني احساس په وسیله د ښو او بدو، صحیح او غلط (او حتا د ښکلا او بد شکلي) په منځ کې تمیز کېږي.

(۳) هغه طبیعي پوهه چې د الهام او وحي چې عقیده او ایمان پورې اړه لري، ضد واقع کېږي.

(۴) د هغو قبلي (a priori) اساسونو سیستم چې حقیقت یې په تجربه پورې اړه نه لري، چې په منطقي شکل بیانېدای شي او په هغه مورد یوه فکري پوهه لرو.

علت:

فرانسوي: Cause

آلماني: Urasache

انګلیسي: Cause

دا کلمه د «معلول» له کلمې سره تړلې ده. د قدماوو او دکارت د پیروانو په نظر دا کلمه یوه عمومي مانا لري:

(۱) د ارستو په نظر د (میتافزیک) څلور علته دا دي: لومړی صوری علت، دویم مادي علت، دریيم فاعلي علت، څلورم غائي علت. په دې څلورو ماناوو په سکولاستیکي دورو کې استعمالېده، په اوسني عصر کې یوازې د فاعل او غائي علت اصطلاحات پاتې دي. فاعل علت د هغې حادثې په مورد کې استعمالېږي چې یوه بله حادثه ترې پیدا شي او یا بعضې وخت یو موجود چې یو فعل اجراء کوي. غائی علت هغه ته وایي چې د یو هدف او مقصد لپاره یو عمل اجراء شي.

(۲) دکارت او د ده پیروان علت په پورتنیو ماناګانو استعمالوي او علاوه پر دې په منطقي روابطو یې هم تطبیقوي. رښتینی علت یا فاعل علت نن په دې لاندې ماناګانو استعمالېږي:

الف – هغې حادثې ته ویل کېږي چې یو موجود د خپل عمل په وسیله یو بل موجود کې تغییر راولي (کېدای شي چې دا تغییر محوء کول وي یا ایجادول) او په دې عمل کې لومړنی موجود له خپل ځان څخه، له خپل طبیعت څخه او له خپل عملي قدرت څخه هېڅ له لاسه ور نه کړي.

تبصره: د دیالکتیکي او مثبتو علومو له نظره د فاعلي علت دا تعریف چندان صحیح نه ښکاري، هېڅ داسې علت نشته چې پخپله معلول نه

وي او د علت او معلول په منځ کې تل عمل او عکس العمل موجود دی.

ب - د علت له مفهوم څخه مراد یو مخصوص ډول ترکیب دی چې په هغه کې د یوې قاعدې په اساس په یو شي باندې **A** یو جلا او مغایر شی **B** علاوه کیږي. کانت (د خالص عقل نقادي).

غ

غریزه:

فرانسوي: Instinct

آلماني: Instinkt

انګلیسي: Instinct

(۱) د هغو مختلطو خارجي مشخصو موروثي اعمالو یوه مجموعه ده چې د یوې نوعې په ټولو افرادو کې مشترک وي او د یو هدف لپاره برابر شوي وي او ژوندی موجود عموماً په دې هدف پوهه او شعور نه لري. مثلاً ځاله جوړول، دفاعي حرکات او نور...

په دې مانا غریزه له تمایل څخه فرق لري. د غریزې په اساس ژوندی موجود فوراً ځینې اعمال اجراء کوي. مګر نه پوهیږي چې دا اعمال د کوم هدف لپاره وسیله ده، حال دا چې په تمایل کې هدف معلوم وي، مګر وسایل نه وي ټاکل شوي.

ف

فکر:

فرانسوي: Pensee

آلماني: Denken, Gedanke

انګلیسي: Thought

(۱) په عمومي مانا د ذهن ټول حوادث احتوا کوي. «د فکر خاوند څه ته وايي؟ هغه موجود ته وايي چې شک کوي، اوري، درک کوي، تائید کوي، غواړي، نه غواړي او هم تخیل لري او احساس کوي». (دکارت). مګر دا مانا زړه شوې ده او داسې ښکاري چې په خپله دکارت هم فکر، اراده او احساسات سره جلا کوي. او اراده او احساسات هله «فکرونه» بولي چې روح پرې پوهه ولري او وايي: «د فکر له کلمې څخه زما مراد ټول هغه څه دي چې په موږ کې پیښیږي، په دې شان چې موږ پرې فوري ادراک لرو».

(۲) معمولاً ټول هغه ذهني حوادث چې د احساساتو او ارادي مسایلو ضد واقع کیږي. دلته فکر او ذکاوت سره مرادف دي.

(۳) په زیاته صحیح مانا عقل او فهم ته ویل کیږي. هغه څه چې په وسیله یې موږ د خپل علم په موضوع پوهه پیدا کوو هغه څه چې په وسیله یې موږ له ادراک، حافظې او تخیل څخه جګ عالي ترکیب ته رسیږو.

ق

قانون:

فرانسوي: Loi

آلماني: Gesetz

انګلیسي: Law

(۱) یوه عمومي حکمي قاعده (کله د حکمي قواعدو سیستم) چې له بهره انساني فعالیتونه اداره کوي. دا درې شکله لري:

لومړی - هغه قواعد چې غیر له کومې واقعې او لیکل شوې اعلامیې څخه د عرف، عاداتو او عنعناتو په وسیله ایښودل شوي وي.

دویم - هغه قواعد چې د یوې اجتماع د کلي اختیار او کامل اقتدار په وسیله رسماً لیکل شوي او اعلان شوي وي.

دې ډول قوانینو ته مثبت قوانین وایي او د اخلاقي او آسماني قوانینو ضد واقع کیږي. دې وروستنیو قوانینو ته «طبیعي قوانین» وایي. لکه چې وایو «طبیعي حقوق» او «مثبت حقوق».

درېیم - هغه قواعد چې د خدای اراده بیانوي. دلته قانون د رحمت ضد واقع کیږي.

(۲) اجباري او لازمي قواعد چې د یو موجود یا یوې عملیې ایډیال ابراز وي او هغه نمونه ورښیي چې باید ځان ورسره برابر کړي. د دې لپاره چې خپل ایډیال او عالي طبیعت ته ورسېدای شي. په دې شان:

اول - «فکري قوانین» هم بدیهي او اساسي قواعد دي چې فکر باید ځان ورسره برابر کړي، د دې لپاره چې منطقي ارزښت ولري.

دویم - «اخلاقي قانون» اخلاقي قانون ایجابوي چې موږ څه چې غواړو

له ځان سره يې وکړو او له نورو سره يې هم وکړو.
(۳) يو عمومي فورمول (چې مشاهده يي وي، نه حکمي) په داسې ډول چې موږ وکړای شو، له هغه څخه مخکې له مخکې ځينې حوادث استنتاج کړو او ويلای شو چې دا حوادث که په جلا شکل واقع شي، څرنګه به وي؟ مثلاً د ځمکې د جاذبې قانون او نور.

ک

کرکټر:

فرانسوي:	Caractere
آلماني:	Merkmal, Charakter
انګليسي:	Character

۱) عمومي مانا:

مميزه علامه چې يو شی پرې پېژندل کېږي. هر هغه څه چې يو موجود له بله جلا کوي يا په شکل او ساختمان کې يا په عمل او وظيفه کې.

۲) منطقي مانا:

ټول هغه فکري عناصر چې د يو موجود يا مفهوم په مورد کې د هغوی د حقيقت په حيث تاييدېږي. مثلاً وايو د يو شي او موجود اساسي خصوصيات (کرکټرونه)، حادثي خصوصيات، مشترک او نور.

۳) روحي مانا:

د هغو عاداتو، احساساتو او طرزعملونو مجموعه چې له يو فرد څخه بل فرد ته فرق کوي او يا له يو جمعيت څخه بل جمعيت ته؛ مثلاً پښتني کرکتر...

۴) اخلاقي مانا:

په خپل ځان تسلط، راسخ عزم، د فکر او عمل توافق.

کميت:

فرانسوی: Quantite

آلماني: Menge, Quantitat

انګليسي: Quantity

يوه له هغو مقولو څخه ده چې د دې پوښتنې ځواب وايي: څومره؟

۱) په منطق کې:

د يو لفظ کميت دا دی چې ياد خصوصيت يا عموميت (عالميت) او يا د غير قابل تقسيميت جنبه يې په نظر کې ونيول شي.

۲) په رياضياتو او فزيک کې:

د يو څه هغه خصوصيت چې اندازه شوی وي او يا د اندازې وړ وي او په خپله هغه شی چې اندازه کېږي. په مشخصه مانا هر هغه شی چې واقعاً اندازه کېږي او مخصوصاً د ابعادو په وسيله.

۳) په میتافزیک کې:

کمیت د هغو مشخصاتو مجموعې ته وایي چې د حساب، هندسې او میکانیک (عدد، مقدار، پراختیا او حرکت) موضوع ده. په دې مانا چې دا مشخصات یوه جدا ساحه ده، کاملاً عقلي پوهه پرې ممکنه ده او د حسي کیفیت له ساحې څخه بلکل فرق لري.

تبصره: د کمیت په باب کې کانت د مقولو په فصل کې درې ډوله احکام لیکي؛ شخصي، خصوصي او عالمي. چې له هر یو سره دا لاندې درې مفاهیم برابرېږي : وحدت، کثرت او کلیت.

م

مجرد:

فرانسوي: Abstrait

الماني: Abstrakt

انګلیسي: Abstract

هر هغه مفهوم، کېفیت یا رابطې ته ویل کېږي چې له هغو ذهني تجسماتو څخه جلا په نظر کې ونیول شي چې رابطه ورسره لري. سربېره پر دې نورې ماناوې یې دا دي:

(۱) په سکولاستیک کې د یو کیفیت هغه مفهوم ته مجرد ویل کېږي چې د دې کېفیت له لرونکي څخه په مستقل ډول په نظر کې ونیول شي. په دې مانا مثلاً (انسان) یو محسوس مهفوم دی او انسانیت یو مجرد.

(۲) د هېګل په نظر مجرد هغه دی چې له خپلو واقعي رابطو څخه له ماحول سره بهر واقع شي. او یا داسې واحده مجموعه چې اختلاف ترې

بهر وي. محسوس هغه څه دي چې د خپلو بشپړو روابطو په وسیله ټاکل شوي وي او هغه کلیه ده چې ټول اختلافات په کې دننه وي.

محسوس:

فرانسوي: Concret

آلماني: Concret

انګلیسي: Concrete

(وګورئ مجرد)

مطلق:

فرانسوي: Absolu

آلماني: Absolut

انګلیسي: Absolute

(په لاتیني ژبه Absolutus یانې کامل ته رسېدلی.)

۱) په منطق او روحیاتو کې:

الف: د ګرامر لیکونکو په نظر (مطلق توری) د (نسبتي توري) ضد هغه توری دی چې مستقل وي او له بل کوم توري سره د رابطې احتیاج ورته نه وي. مثلاً (انسان) مطلق توری دی او (پلار) نسبتي.

ب: هغه څه چې په غیر محدود ډول له هر پلوه ارزش ولري، لکه مطلق اقتدار.

ج: هغه څه چې نسبتي او حادثي نه وي.

۲) په میتافزیک کې:

الف: هغه څه چې هم په فکر کې او هم په واقعیت کې له هر شي څخه مستقل وي او د خپل موجودیت علت په خپل ځان کې ولري، قایم به ذات اشیاء چې له فکري تجسماتو څخه مستقل موجود وي.

ب: هغه څه چې له هرې رابطې څخه بهر وي؛ متناهي، کامل، سر ته رسېدلی او کلي دی. دلته مطلق او لایتناهي سره ضد او حتی متناقض واقع کیږي.

ج: (مطلقه روح) د هېګل په نظر هغه ترکیبي مرحله ده چې د انفسي روح او افاقي روح له مرحلو څخه وروسته راځي. دا د عالمي روح د شعور هغه مرحله ده چې شعور او روح سره تطابق کوي او روح له طبیعي او خارجي اړتیاوو او شرایطو څخه آزاد شوی وي.

دا مطلقه روح په خپله درې مرحلې لري:

(۱) د جمال د ایډال په شکل (نفیسه صنایع).

(۲) د الهام شویو حقایقو په شکل د احساس په وسیله (مذهب).

(۳) د مطلقو حقایقو په شکل او یا د یوې خالصې عقلي پوهې په شکل (فلسفه).

معلول:

فرانسوي: Eeffet

آلماني: Wirkung, Effekt

انګلیسي: Effect

هره هغه حادثه چې د یو علت په وسیله را پیدا شوې وي. (وګورئ: علت)

میتافزیک (ماوراء الطبیعت):

فرانسوي: Metaphysique

آلماني: Metaphysik

انگلیسي: Metaphysics

(۱) اولنۍ مانا د ارستو یو کتاب دی چې مور یې میتافزیک یا مابعدالطبیعت په نامه پېژنو. توماس داکن (عیسوي مشهور فیلسوف) دا مانا په عیسوي مفکوره تطبیق کړه او د دې پوهې په عقلي جنبه یې فشار راوړی او نه په الهامي او روحي شوې جنبه.

(۲) په هغو موجوداتو پوهه چې تر حواسو لاندې نه راځي. "میتافزیک نظري علوم دي چې موضوع یې هغه ډېر غیر مادي شیان دي لکه هستي په عمومي ډول او مخصوصاً خدای او فکري حوادث"... (بوسویه).

(۳) په هغو شیانو پوهه چې په خپل ذات دي نه د دوی ظاهري اشکال. د کانت د تعریف په اساس دلته میتافزیک د دیالکتیک ضد واقع کېږي. په دې مانا چې میتافزیک د اشیاوو د ثبات، سکون او استقرار د حالت پوهه ده، نه د هغوی د تحول او تاریخي ترتیب.

(۴) په اخلاقي حقایقو، عالي وظایفو، ایډیاله پوهه او د دې حقایقو مجموعه داسې په نظر کې ونیول شي چې له اشیاوو او حوادثو څخه یې مرتبه جګه وي.

(۵) د **کانت** په نظر میتافزیک د هغو علومو مجموعه ده چې یوازې له عقل څخه راوځي یانې د یوې داسې قبلي (a Priori) پوهې څخه چې د مفاهیمو په وسیله کېږي چې نه په تجربه بناء وي او نه د زمان او مکان احساس ته رجوع کوي. میتافزیک په لومړي خصوصیت له فزیک او

تجربي روحیاتو څخه فرق لري او په دويم خصوصيت له رياضياتو څخه.

(٦) د اګوسټ کونټ په نظر ميتافزيک هغه طرز فکر دی چې د الهياتو او مثبتو علومو په منځ کې واقع کېږي او ارزښت يې په دې کې دی چې په لومړي انتقاد کوي، د دويم په مفاد.

ن

نيستي:

فرانسوي: Neant

آلماني: Nichtseindes, Nicht

انګليسي: Non-being

(١) هغه څه چې وجود نه لري يا په مطلق صورت (مګر د مطلقې نېستی په مفکوره انتقاد واردوي) او يا په نسبي صورت د يو معين کلام په دنيا کې.

(٢) د يو داسې شي صفر کميت چې زياتېدای او يا کمېدای شي.

(٣) د بې ارزشی په مانا. مثلاً د يوه مذهبي روح له پاره هر هغه څه چې نيست کېږي، بايد نېست وګڼل شي.

انتقاد:

(١) کانت د مقولاتو په بحث کې د نېستی مفکوره داسې وېشي:

اول: د خلا مفکوره (هيڅ) چې هيڅ کوم ټاکلې محتوا ونه لري.

دويم: د يو ټاکل شوي کيفيت نشتوالی. مثلاً تورتم، ګرمي.

درېيم: متناقضه مفکوره لکه؛ مدوره مفکوره.

(۲) ژان پل سارتر د نېستی وهمي خصوصیت ته اشاره کوي. د ده په فکر نېستي له یوې خوا غیر د یو شي له نفي او له منځه تللو څخه بل څه نه دی. او له بلې خوا غیر د انسان له فکر څخه په بله وسیله جهان ته راتلی نه شي.
وایي: انسان هغه موجود دی په وسیله یې نېستي جهان ته راځي. (ژان پل سارتر، هستي او نېستي)

و

واقعي:

فرانسوي:	Reel
آلماني:	Reel, wirklich
انګلیسي:	Actual, Real

هغه څه چې یو شی وي یا د اشیاوو په باره کې وي.
(۱) واقعي د ظاهري، وهمي او خیالي ضد دی. کوم څه چې یو موثر عمل لري، په کوم څه چې اعتماد کېدای شي. مثلاً واقعي لیاقت.
(۲) واقعي د نسبتي او مخصوصاً د حادثي ضد دی، لایبنیتز وایي: "حرکت یو نسبتي شی دی مګر قوه یو واقعي او مطلق شی دی."
(۳) د ذهني تجسماتو په لړ کې هغه څه چې حاضر موجود وي. واقعي د ممکن او ایډیال ضد دی. یانې شیان څرنګه چې دي او نه څرنګه چې ممکن دي چې وي او یا نه څرنګه چې باید وي.
(۴) هغه څه چې په اشیاوو پورې اړه لري، نه په اشخاصو پورې. مثلاً واقعي حقوق.

(۵) هغه څه چې په اشياوو پورې اړه لري نه په الفاظو پورې. مثلاً واقعي مفکوره.

وجودي فلسفه:

فرانسوي: Existentialisme

آلماني: Existentialismus

انګليسي: Existentialism

(۱) په عمومي مانا د انساني فرد د فردي خصوصياتو فلسفي اهميت باندې فشار راوړل. د کېرکګارد Kier Kegaard ډنمارکي د نولسمې پېړۍ فيلسوف او هايدګر Heidegger آلماني معاصر فيلسوف افکار د وجودي فلسفي په نامه يادېږي .

(۲) د ژان پل سارتر Jean Paul Sartre فرانسوي معاصر فيلسوف نظريه چې دی يې په خپل مشهور اثر (هستي او نېستي) (۱۹۴۳) کې شرح کوي. مګر ده خپله فلسفه زياته د خپل تياتر او داستانونو په وسيله مشهوره کړې ده.

د دې فلسفي نوم مبداء دا لاندې تاييد دی.

"وجود له جوهره لومړی دی". يوه ميتافزيکي اصطلاح ده چې مراد يې دا دی: انسان مطلق مختار دی، ژوند او فکر کوونکې موجود. خپل ځان په خپله جوړوي او خپل مشخصات او مقدرات په خپله ټاکي. اختيار هله ممکن کېږي چې انسان داسې يو قبلي جوهريت ونه لري چې د ده حدود وټاکي.

وسوسه:

فرانسوي: Obsession

آلماني: Belagerung

انګليسي: Obsession

د يو تجسم، يو فکري تسلسل يا يو مشغوليت د همېشه له پاره او بې وقفې ذهن ته حاضرېدل او په ذهن کې تېرېدل. په دې شان چې نور ټول فکري تسلسلونه هم يوازې دې نکتې ته متوجه وي او اراده کله کله وکړای شي چې يوازې د يوې لحظې له پاره يې له ذهنه بهر کړي.

هـ

هستي:

فرانسوي: Etre

آلماني: Sein

انګليسي: To Be

دا لاندې مانا ګانې لري:

(۱) د جوهريت په مانا: زه فکر کوم لهذا يم.

(۲) عارضي مانا: يو شی هست دی، کله چې واقعاً په تجربه کې حاضر وي.

(۳) آفاقي مانا: ويلای شو چې يو شی هست دی کله چې دا تاييد د ټولو افرادو د تجربې له پاره ارزښت ولري. که څه هم هر شخص په تجربه کې فعلاً حاضر نه وي او يا تر اوسه هيڅ حاضر شوی نه وي.

(۴) نسبتي او ربطي مانا: د فاعل او مفعول په منځ کې د رابطې علامه ده.

دا لاندې ماناګانې درلودائ شي:

الف: د یو فرد تداخل په یوه طبقه کې او یا د یوې طبقې په بله کې.

ب: د متقابل او یا قابل تعویض احکامو رابطه چې دواړه یو اندازه وسعت ولري.

ج: د یو شان احکامو رابطه چې دواړه اصطلاح په یو فرد دلالت کوي.

دویم: د اسم مصدر شکل

فرانسوي: Etre

آلماني: Wesen, Seindes, Sein

انګلیسي: Entity Being

(۱) مجرده مانا: موجودیت، وجود لرل.

(۲) محسوسه مانا: څه چې واقعاً وجود لري: "هر څه چې په موږ کې حقیقي او واقعي شته د ټولو مبداء یو کامل او لایتناهي وجود دی". (دکارت).

(۳) یو شی چې په فکر کې دی او بهر له فکره کوم واقعي موجودیت ونه لري، دلته وایو: فکري یا خیالي هستي.

٦

اعلام

د کتاب په شپږمه ضمیمه "اعلامو" کې د ټولو
هغو فیلسوفانو او علماوو، پېژندنه او د آثارو
مختصره معرفي په مردف ډول شوې چې د
کتاب په متن کې یې نظریات راغلي او یا یې
نظریاتو ته اشاره شوې ده نو په دې اساس مو
د یو بل نوملیک له جوړولو څخه ډډه وکړه.

الف

ابن سینا:

شیخ الرییس ابوعلي حسین بن عبدالله سینا د شرق نامتو طبیب، فیلسوف او لیکونکی دی. د هجري قمري ۳۶۳ تر ۳۷۳ په منځ کې زېږېدلی و. پلار یې د بلخ له خلکو څخه و. په لومړیو کلو کې ابوعلي په بلخ کې وروزل شو. قرآن او ادبي علوم او منطق یې زده کړل، بیا یې د الهي علم، طبیعات، طب او ریاضي په زده کړه پیل وکړ - روایت دی چې په ۱۸ کلنی کې یې دا ټول عملونه بشپړ کړل. وروسته گرگانج ته ولاړ او د خوارزمشاه علي بن مامون محمد په خدمت کې داخل شو، بیا همدان ته ولاړ او هلته نهه کاله پاتې شو او د شمس الدوله دیلمي دربار ته یې لاره پیدا کړه. وروسته د وزارت مقام ته ورسېد. د شمس الدوله د زوی د سلطنت په دوره کې د یو تهمت په اثر بندیخانې ته واستول شو چې له زندان څخه خلاص شو نو اصفهان ته ولاړ او د علاوالدین کاکوبه په خدمت کې داخل شو. هلته په کال ۴۲۸ کې له علاوالدوله سره همدان ته ولاړ او هلته وفات شو.

د ابن سینا مشهور آثار: شفا، قانون، نجات، دانشنامه علایی، اسارت حکمت المشرقیه.

آدلر Alfred Adler:

په (۱۸۷۰ - ۱۹۳۷) کې په ویانا کې زېږېدلی دی. په ۱۸۹۵ کې یې د

ویانا له یو پوهنتون څخه د طب دوکتورا حاصله کړه، لومړی یې د فروید پیروي وکړه او بیا د فروید د جنسي غریزې مخالف شو او په ۱۹۱۲ کې یې د ویانا په مکتبونو کې د تربیوي روحیاتو مکتبونه پرانیستل او د اطفالو په روحیاتو کې یې دقیقې مطالعې وکړې. په ۱۹۱۴ کې یې (د انفرادي علم النفس بین المللي مجلې) په نامه یوه مجله نشر کړه او په هغې کې یې د فرد په روحي مخصوصو او انفرادي خصوصیاتو باندې بحث کاوه. په ۱۹۲۴ کې یې د نیویارک د کولمبیا پوهنتون دعوت قبول کړ او هلته یې تر ۱۹۲۷ پورې د طبي روحیاتو تدریس وکړ. په ۱۹۳۵ کې یې یوه ورځپانه (د انفرادي علم النفس ورځپانه) په نامه په امریکا کې نشر کړه. د آدلر مکتب نن په اروپایي او امریکایي ممالکو کې شاګردان او پیروان لري.

د آدلر مهم آثار:

1. د عضوي کهترۍ مطالعه Studie Minderwertigkeit von Organen
2. عصبي کرکتر Der Nervose Charakter
3. په انسان پوهه Merschen Kennthnis
4. د ژوند مانا Der Sirn des Lebens

ارستو Aristoteles:

د زیږېدو ځای یې ستا ګیرا په مقدونیه کې دی (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م). پلار یې طبیب و، په آتن کې یې له افلاطون څخه درس ووایه (۳۶۶ - ۳۴۷ ق

م). د سکندر استادي يې وکړه (۳۴۳ - ۳۳٦ ق م). بېرته آتن ته راستون شو او هلته يې د ليسه (Lyceum) په نامه د حکمت مکتب پرانيست. ارسطو به د ګرځېدلو او قدم وهلو په وخت کې تدريس کاوه او له همدې سببه د ده مکتب ته مشاء (Peripatetique) وايي. د سکندر له مرګ وروسته ارسطو ونه کړای شو چې په آتن کې پاتې شي نو شاليس ته يې مهاجرت وکړ (۳۲۳ ق م) او هلته په ٦۳ کلنۍ کې مړ شو.

ارسطو له لويو متفکرينو څخه دی. د ده فلسفه موږ ته راښيي چې ټول طبيعت داسې يوه عظيمه هڅه او کوښښ دی چې غواړي خالص فعل ته ورسېږي ، ياني د عقل او فکر مرتبې ته جګ شي.

مهم آثار:

1. غاطيقور ياس Categories: ياني مقولات
2. انولو طيقا Analytiques: ياني تحليل چې دوې رسالې لري؛ د قياس او برهان په باره کې.
3. طوپيقا Topiques: د جدل په باره کې. د دې رسالې مجموعې ته په قديم کې ارګانون Organon ويل کېده.
4. ريطوريقا Rhetorique: د خطاطی د فن په باره کې.
5. بوطيقا Poetique: د شعري صنعت په باره کې.
6. مابعد الطبيعه Metaphysique

او نور ډېر رسايل په طبيعاتو او اخلاقو باندې.

افلاطون Platon:

یوناني فیلسوف (۴۲۷ – ۳۴۷ ق م) په یو اشرافي خاندان کې زیږېدلی دی. وروسته د خپلې زمانې له تحصیل څخه په ۴۰۷ ق م کې د سقراط دوست او شاګرد شو. په ۳۸۸ ق م کې د څه وخت له پاره د دیو نیزوس اول دسیرا کوز مقتدر مشر په دربار کې و. کله چې اتن ته راستون شو، نو هلته یې یو مکتب پرانیست چې د اکاډیمي په نامه یادېږي . په دې مکتب کې افلاطون تر مرګه پورې د ریاضیاتو او فلسفې تدریس کاوه. په دې دوره کې بیا دوه کرته (۳٦۷او ۳٦۱ق م) سراکوز ته ولاړ په دې بې نتیجې امید چې د سیسل په جزیره کې خپل سیاسي نظریات تطبیق کړي.

د افلاطون مهم آثار د ده مکالمات دي چې په خپله نوع کې هر یو شهکار دی. ځیني مهم یې دا دي:

1. اپولوجي Apologie: د سقراط په مدافعه کې.
2. کریتون Criton: په دې موضوع کې چې په څه دلایلو سقراط مرګ ته غاړه کېښوده.
3. پروتاګوراس Protagoras: د پوهې په باره کې.
4. ګورجاس Gorgias: د مطلقو ښو او بدو په باره کې.
5. مینون Menon: د پوهې د کسب او د دې کسب د مشکلاتو په باره کې.
6. فیدون Phedon: د فنا ناپذیری یو ډېر ښایسته ثبوت.
7. جمهوریت Rebublique: مشهور او مهم اثر. د عدالت په ثبوت کې د یو آیډیال دولت د ترسیم په وسیله.

آلن E.C. Alian:

فرانسوي فيلسوف (۱۸٦۸ - ۱۹۴۰) او د فلسفې استاد دی. دی د يوې روحاً نسبي خوشبينی فلسفې خاوند دی.

د الن مهم آثار:

1. د فلسفې مبادي Elements de Philosophie
2. په خوشبختی خبرې Propos sur le Bonheur
3. په تربيه خبرې Propos sur le Education
4. په مذهب خبرې Propos sur le Religion
5. په سياست خبرې Propos de Politique
6. شل درسه په نفيسه صنايعو باندې vingt lecons sur les Beaux Arts

اينشتاين A. Einstein:

جرمني لوی فزيکپوه چې په اولم ښار کې زيږېدلی دی (۱۸۷۹-۱۹۵۵). په ځوانی کې يې په مونيک او ميلان کې ژوند کاوه او بيا د تحصيل له پاره د زوريک ښار ته ولاړ. بيا يې د سويس تابعيت قبول کړ او په کال ۱۹۰۵ ميلادي ده د لومړي ځل لپاره خپله د نسبيت تيوري خپره کړه چې بيا وروسته د نسبيت د عمومي تيوري په نامه پراخه شوه. د دې نوې تيوری په بناء هغو ټولو نظريو کې چې د عالم په باب موجود دي، ژور بدلون راولاړ شو. په کال ۱۹۲۱ ميلادي کې يې د نوبل جايزه وګټله. په دې دوره کې يې په فزيک کې مهم آثار خپاره کړل او په ټوله نړۍ کې

يې شهرت پيدا کړ. په کال ۱۹۳۳ کې د نازي رژیم له خوا له جرمني څخه وويستل شو او په امريکا کې د پرنستن پوهنتون ته ولاړ. اينشتاين د بشريت په تاريخ کې د لويو مبتکرو دماغو څخه شمېرل کيږي. د ده تيوري ګانو چې پوهه يې آسانه نه ده، د انسان په فکر کې لوی انقلاب راوستلی دی.

ب

بېکن Bacon:

انګريز فيلسوف او سياسي ستر شخصيت دی (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶). د ده د فلسفې اهميت په دې ټکي کې دی چې ده د عصري علومو استقرايي او تجربي ميتود وټاکه او له سکولاستيکي خالص لفظي او مجردو استدلالونو سره يې سخت مخالفت وکړ. د ارستو په فلسفه يې انتقادونه وکړل. دی په نوې فلسفه کې د تجربي علومو د فکري ميتود موسس ګڼل کيږي. د خپل ژوند په دوره کې رسمي لوړو منسبونو ته ورسېد خو په آخر کې په بډو اخيستو تورن شو او له رسمي کارونو څخه کناره شو.

د بېکن له ټولو مشهورو آثارو يو:

1. The Advancement of Learning يانې د پوهې پرمختګ دی، چې په لاتيني ژبه يې په کال ۱۶۲۳ کې چاپ شو. او بل
2. Novum Orgunm يانې نوی ارغون دی. چې په کال ۱۶۲۰ کې چاپ شو.

ج

جلال الدين بلخي:

مولانا جلال الدين محمد بلخي چې په مولانای روم مشهور دی، د سطان العلماء بهاء الدين محمد بن حسين الحيطبي زوی دی او د دې هېواد تر ټولو لوی متصوف او شاعر دی. دی په بلخ کې چې د هغه عصر د علم او ادب ستر مرکز و په ۶۰۴ هـ ق کال کې وزېږېده. د مولانا پلار په خپله لوی فاضل او عارف و. د ځينو خلکو د مخالفت په اثر سلطان العلماء له خپل زوی جلال الدين سره مهاجرت ته مجبور شو او د حج په سفر ولاړ. مولانا له خپل پلار سره په نيشاپور کې له شيخ عطار سره ملاقات وکړ او شيخ عطار مولانا په غېږ کې ونيو او دعا يې ورته وکړه، بيا بغداد ته ولاړل حج ته ورسېدل او بيا تر څو کلو مسافرت څخه وروسته د سلطان علاوالدين کېقباد په بلنه قونيې ته ولاړ. مولانا نهه کاله هلته پاتې شو. بيا يې د سفر نيت وکړ، شام، حلب او دمشق کې څه موده واوسېد او د پوهې په کسب باندې بوخت و او بيا قونيې ته راستون شو. په دې وخت کې مولانا له يو لوی صوفي او عارف سره مخامخ شو چې نوم يې شمس الدين بن علي بن مالک داد تبريزي و او د دې ستر عارف شخصيت په مولانا دومره ژور تاثير وکړ چې مولانا تر آخره عمره د هغه د روحاني نفوذ لاندې پاتې شو.

مولانا تر ټولو ستر عرفاني شاعر دی او مثنوي يې د نړۍ په ادبياتو کې

شهکار دی. د ده بل اثر د شمس تبريز په نامه د غزلياتو مجموعه ده او بل کتاب يې د فيه مافيه په نامه دی. مولانا په کال ۶۷۲ هجري قمري کې وفات شو.

خ

خيام:

حکيم ابوالفتح عمر بن ابراهيم الخيامي نامتو شاعر، فيلسوف او د رياضي عالم دی چې د هجري پنځمې پېړۍ په سر کې يې ژوند کاوه. په فلسفه او حکمت کې يې د ابن سينا په اندازه تبحر درلود. د هغه عصر خلکو ورته زيات احترام کاوه، د علماوو په مجلس کې د لوی مقام خاوند او له غزالي سره يې مراوده درلوده.

خيام په کال ۵۱۷ هجري قمري کې په نيشاپور کې وفات شو. د ده مهم تاليفات دا دي:

نوروز نامه، روضته القلوب رساله در علم کليات، جبر و مقابله، رساله وجود، رساله در فلسفه کون.

د

دکارت R. Descartes:

فرانسوی ستر فيلسوف او عالم دی (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰). ده په جرمني کې

مسافرت وکړ. څه موده په پاريس، روسيه او بيا په سنه ۱۶۲۸ کې هالند ته ولاړ او هلته به يې کناره ژوند کاوه او په علمي تحقيقاتو او فلسفي فکرونو بوخت شو. د خپلو انقلابي مفکورو له سببه يې زيات دښمنان پيدا کړل. بيا د سويډن د ملکې په بلنه هغه هېواد ته ولاړ خو د صحت د خرابۍ له امله هلته زر مړ شو. د دکارت لويه دلچسپي له رياضياتو سره وه او تحليلي هندسه د ده ابتکار ګڼل کېږي. د دکارت فلسفي اهميت په دې کې دی چې د رياضياتو روش د انسان په ټوله پوهه کې تطبيق کړي. له سکولاستيکي او ارسطويي فلسفې سره جنګېده او نوې فلسفي پوهه له "ميتودي شک" څخه شروع کړه. ده وويل چې يوازې په يوه شي شک نشي کېدای او هغه په خپله شک دی، نو په دې اساس يې وويل: "فکر کوم فلهذا يم". کله چې په يو فکر کوونکي موجود باندې يقين حاصل شو، نو بيا د خدای موجوديت د جهان پېژندنې په دلايلو ثابتوي او بيا د خدای د موجوديت په وسيله **طبيعت** او فزيکي جهان ته رسېږي . د ده په نظر فزيکي جهان رياضي جهان دی. د روح او **طبيعت** په منځ کې کومه مستقيمه رابطه نشته. د دې رابطې وسيله يوازې د خدای اراده ده. په ساينس کې يې د قدماوو نظر رد کړ او د فرانسيس بيکن په شان يې د نويو علومو اساسات طرحه کړل. په دې فرق چې د دکارت پام زيات تجربي علومو ته نه و، بلکې زيات رياضي او منطقي علومو ته و. دکارت په نوې فلسفه ډېر ژور تاثير وکړ او د نوې فلسفې پلار وګڼل شو – ډېرو فلاسفه وو؛ لکه سپينوزوا، مالبرانس او نورو د ده د مکتب چې د "کاريزي مکتب" په نامه ياد شو، پيروي وکړه – د ده تفکر په فلسفه کې لوی انقلاب ګڼل کېږي.

مهم آثار:

1. په میتود باندې خبرې Dis cour de la method
2. تفکرات (۱۶۴۱) Meditations
3. د فلسفې اساسات Principia Philosophiae

دورکهایم Durkheim:

فرانسوی د اجتماعیاتو عالم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) په سوربون کې د اجتماعیاتو استاد و. دی په سوسیولوژي کې مخصوص مکتب لري او په فرانسه کې د ده شاګردان اوس هم په کار بوخت دي. دورکهایم د اجتماع علم له ټولو علومو څخه بلکل مستقل بولي او غواړي چې یو مستقل علم شي.

دی وایي څرنګه چې طبیعي حوادث شته چې طبیعي علوم یې مطالعه کوي همدارنګه اجتماعي خالص حوادث هم شته چې باید یو مستقل علم یې د مطالعې لاندې ونیسي. څه رنګه چې د اجسامو د حرکت د جاذبې او دفع او د صوت او نور قوانین فزیک مطالعه کوي، همدارنګه عادات، اخلاقي رواجونه، فامیلي، قومي او ملي تشکیلات، قوانین، حقوق او نور داسې اجتماعي حوادث دي چې باید سوسیولوژي یې په خاص ډول مطالعه کړي. له اجتماعي خالصو حوادثو څخه مطلب دا دی چې له فردي او نفسي حوادثو څخه مستقل دي، یانې عنعنې، رواجونه او نور د فرد د فکر، خیال، هوس او احساساتو څخه نه دي راوتلي، بلکې ځانته شیان دي او فردي ذهنیت د دې اجتماعي حوادثو تر تاثیر لاندې دی. د دورکهایم په فکر که څوک اجتماعي حوادث د نفسي حوادثو له

لارې حل کوي او د اجتماعي حوادثو علتونه په فردي حوادثو کې لټوي، په غلطه لار ځي.

مهم آثار:

1. د سوسیولوژي میتود قوانین Les regles de la metho de, sociologique
2. د مذهبي ژوند ابتدایي اشکال Les formes elementares de la vie Religieuse
3. د کار تقسیم La divisiondu travil

ر

روسو J.J. Rousseaux

فرانسوی فیلسوف او لیکوال (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸). د دیموکراسی او رومانتیسم پلار، په جینوا (سویس) کې زیږېدلی دی. په شپاړلس کلنی کې یې هره خوا په مسافرت شروع وکړه او په مختلفو کارونو یې خپله گوزاره کوله. د روسو پلار یو ساعت ساز و. به ۱۷۴۹ کې روسو د لومړي کرت له پاره له ځانه په لیکوالی کې استعداد وښود. د دیژون اکاډمی دا موضوع د اقتراح له پاره طرح کړې وه (د پیشرفت تاثیر په تمدن او اخلاقو کې) روسو په دې موضوع کې څه ولیکل او لومړی جایزه یې یووړه. په دې لومړي اثر کې روسو د وحشي انسان تفوق په متمدن انسان ثابت کړی و.

روسو د ادب، اجتماعياتو او سياست په تاريخ کې لوی تاثير لري.

مهم آثار:

1. نوی هيلويز ۱۷۶۰ La Nouvelle Helouse
2. اولسي تړون ۱۷۶۲ Contract Social
3. اميل يا تربيه ۱۷۶۲ Emile
4. اعترافات Confessions
5. د يوازې ګرځېدونکي تخيلات Reverised un promeneur solitaire

س

سقراط Socrates:

يوناني د اتن فيلسوف (۴۶۹ - ۳۹۹ ق م). ده په خپله هېڅ ليکلي آثار نه دي پرېښي.

د ده د تعليماتو او ژوند په باره کې د ده شاګردانو لکه افلاطون او ګزينوفون په خپلو ځينو آثارو کې خبرې کوي. د دې مالوماتو په اساس سقراط د يو مجسمه تراش سوفرونيسکوس زوی و، په يقيني ډول په فلسفه کې د ده استادان مالوم نه دي.

داسې ښکاري چې دی د ځينې فيلسوفانو، لکه؛ پارمند، هراکليت او انګزاګور له افکارو سره آشنا و. په دېرش کلنی کې ده ته دا فکر پيدا شو چې دی د يو پيغام خاوند دی او ځان بايد د آتن د خلکو د فکري او

اخلاقي بهبودی له پاره وقف کړي. سقراط غوښتل په دې خبره پوه شي چې څرنګه نور خلک د پوهې ادعا کوي له خپلو ناپوهی څخه بې خبره دي، حال دا چې یوازې دی دې نکتې ته ملتفت دی چې په هېڅ نه پوهېږي او پوهېږي چې ناپوه دی. هم له دې ورځې څخه ده خپل دنیايي کارونه ترک کړل او په هر ځای کې کوڅه او بازار کې یې له خلکو سره د اخلاقو، عدالت او حقایقو په باره کې بحث کاوه، لوڅې پښې په یوه څادر کې ژمی او اوړی ګرځېده. د سقراط رابطه د آتن له ځوانانو سره او د دې ځوانانو علاقه او اخلاص له ده سره سبب شوه چې د آتن خلک په ده بدګومانه شول او دا ګومان پیدا شو چې دی ځوانان له سمې لارې څخه منحرف کوي. ۳۹۹ق م کې دی د اخلاقي فساد او مذهبي مخالفت په ګناه محاکمه شو او په مرګ محکوم شو. د دې محاکمې او مرګ داستان د افلاطون ځینو اثارو کې (لکه؛ اپولوژي، کرېتون او فیدون) کې راوړل شوی دی.

ص

صدرالدین شیرازي:

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازي، په صدرالمتالهین یا ملا صدرا مشهور دی. د صفوي دورې له مشهورو او لویو علماوو څخه و. د فلسفې او حکمت ډېرې غامزې مسألې یې په ساده عربي عباراتو بیان کړي دي. په کال ۱۰۵۰ هجري کې د حج له سفر څخه د راستنېدو په وخت کې وفات شو.

د ده مهم آثار:

1. اسفار اربعه
2. شرح اصول کافی
3. کتاب الهدایه
4. شرح حکمت الاشرق

غ

غزالي (۴۵۰ - ۵۰۵):

حجة السلام زین الدین محمد بن طاووس په کال ۴۵۰ کې په طوس کې زیږېدلی دی. د ځوانۍ عمر یې په تحصیل تېر کړ او ۲۸ کلنۍ ته لا نه و رسېدلی چې د خپلې زمانې په ټولو علومو کې استاد شو او شهرت یې هره خوا خپور شو. بیا نیشاپور ته نژدې د نظام الملک طوسي په خدمت کې داخل شو او د هغه په غوښتنه یې په نظامیه کې په تدریس پیل وکړ او اته کاله په دې مدرسه کې پاتې شو. په ۳۹ کلنۍ یې په فکر کې یو ژور بدلون او تغییر را پیدا شو او له هر دنیایي فعالیت څخه گوښه شو، اوه لس کاله یې د شام، عربستان، بیت المقدس او حجاز په سیمو کې سفر وکړ. د دې سفر په موده کې په زهد، ریاضت او لیکلو بوخت و او په کال ۴۹۸ هجري کې بیا طوس ته راستون شو او یو کال وروسته یې د سنجر په غوښتنه بیا په مدرسه کې په تدریس پیل وکړ، بیا په طوس کې د خپل کور تر څنگه په یوه مدرسه کې تر مرگه پورې په تدریس بوخت و.

د غزالي له مهمو آثارو څخه: احیاء العلوم دی چې د هغه خلاصه په کیمیای سعادت شهرت وموند او نصحیة الملوک د یادولو وړ دي.

ف

فروید S. Freud:

د نفسي تحلیل Psychoanalyze موسس (۱۸۵٦ - ۱۹۳۹) د فرایبورګ په یو یهودي فامیل کې زیږېدلی دی. له ۱۸۷٦ میلادي تر ۱۸۸۲ میلادي پورې یې د طب تحصیلات وکړل او په عقلي او عصبي امراضو کې یې تخصص حاصل کړ.

په ۱۸۸۴ کې د ویانا له یو مشهور عقلي او عصبي طبیب سره همکار شو او له هغه څخه یې دا نوی کشف زده کړ چې څرنګه د ځینو عقلي او عصبي امراضو علاج د مقناطیسي یا مصنوعي خوب په وسیله کېدای شي. په ۱۸۸۵ کال فروید پاریس ته لاړ او د یو کال له پاره یې د فرانسوي مشهور طبیب شارکوت تر لاس لاندې کار وکړ او هلته یې زده کړل چې څرنګ عصبي امراض له روحي نظره معالجه کېدای شي. په کال ۱۸۹۴ میلادي کې فروید د خپل مستقل مکتب خاوند شو او د دې له پاره چې تحت الشعور کې پټې خاطرې د شعور رڼا ته راوباسي، ده د مقناطیسي خوب میتود ترک کړ او د (معاني آزاد تداعي) څخه یې کار واخیست.

په دې وسیله ده د انسان په روح کې دا مهم انکشافات وکړل:

1. د یو فعال تحت الشعور وجود او تاثیر په شعور کې
2. د متضادو تمایلاتو په منځ کې مجادله او د زغم مسأله

3. په اطفالو کې د جنسي تمایلاتو موجودیت او اهمیت

مهم آثار:

1. طبي روحیات Psychopathology
2. د خوبونو تعبیر Interpretation of Dreams
3. په نفسي تحلیل مقدمه General Introduction to Psychoanalysis
4. د جنسي غریزې په نظریه درې بحثه Three Contributions to the Theory of Sex

ک

کانت Kant:

الماني فیلسوف (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) چې د کونیکسبرگ په ښار کې زیږېدلی او تقریباً ټول عمر یې په دې ځای کې تېر شو. د ده په عمر کې کومه مهمه حادثه نه لیدل کېږي، پلار یې یو غریب کارګر او مور یې یوه متدینه او پرهېزګاره ښځه وه.

په ۱۷۴۰ میلادي کې د کونیکسبرګ په پوهنتون کې د فلسفې په تحصیل بوخت شو او هلته د پلار د مرګ له سببه له پوهنتون څخه ووت او تحصیلات یې آخر ته ونه رسولای شول.

بیا د هم د ځینو آثارو د نشر له سببه په ۱۷۵۵ کې اجازه ورکړل شوه چې په پوهنتون کې تدریس وکړي.

مهم آثار:

1. د خالص عقل نقادي Kritik der reinen vernunft 1781
2. د اخلاقو ماوراء الطبیعي اساسونه Grundlegung zur metaphysic der sitten 1785
3. د عملي عقل نقادي Kritik der praktischer vernunft 1781

کوپرنیک Copernicus:

پولنډي د نجوم عالم دی (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) د خارکوف په پوهنتون کې يې نجوم زده کړل، بیا ایټالیا ته ولاړ او هلته د نورو علومو په ترڅ کې د طبابت په زده کړه بوخت شو. د علم په تاریخ کې د کوپرنیک ستر اهمیت د نجوم په علم کې دی. ده په خپل اثر: De revolutionibus orbium coelestum 1543 کې دا نظریه وړاندې کړه چې لمر د شمسي نظام مرکز دی او ځمکه یوه سیاره ده چې د نورو سیارو په شان له لمر څخه ګېر چاپېره چورلي. د دې نظریې په وړاندې کولو کوپرنیک د نوي نجومي علم بنسټ کېښود.

ګ

ګالیله Galileo:

ایټالوي ستر د نجوم او فزیک عالم دی (۱۵٦۴ - ۱٦۴۲). ده د طبیعي پېښو د قوانینو په تحقیق کې یو عمر هلې ځلې وکړې او د عصري تجربي

علومو اساسات يې طرحه کړل او د تلسکوپ په جوړولو يې د انسان د نظر او پوهې افق بې شانه پراخه کړ. د فزيک علم مهم قوانين يې کشف کړل. په کال ۱۵۸۹ کې په پنيرا پوهنتون کې استاد شو. په طبيعي اجسامو د حرکت په باب چې ده کومې تجربې وکړې، د دې تجربو نتيجې له قبول شوو ارسطويي مفکورو سره دومره مخالفې وې چې د ټولو مخالفت يې ځانته را وګرځاوه. ده د هغه تلسکوپ په وسيله چې په خپله يې جوړ کړی و، کلونه کلونه د شمسي نظام او د آسمان د نورو ستورو په مطالعه بوخت شو او د خپلو مشاهدو په وسيله يې د کوپرنيک نظريه ثابته کړه چې لمر د شمسي نظام مرکز دی او ځمکه د نورو سيارو په شان يوه سياره ده. او کله چې دا نظريات په يو مهم اثر کې نشر شول نو د کليسا له خوا روم ته وغوښتل شو او محاکمه شو او مجبور کړای شو چې له خپلو نظريو انکار وکړي. ده د عمر تر آخره په ډېر زحمت ژوند وکړ، مګر تر مرګه پورې په تحقيقاتو او علمي مطالعاتو بوخت و.

د ده مشهور اثر:

1. د نړۍ د دوو لويو نظامونو په باب مکالمه Dialogo dei due massimsi sistemi del mondo – 1632

م

مارکس Karl Marx:

الماني فيلسوف او د اقتصاد عالم، د تاريخي سوسياليزم موسس (۱۸۱۸ – ۱۸۸۳). پلار يې حقوق دان و. د بون او برلين په پوهنتونونو کې يې د

حقوقو تحصیل وکړ.
د هېگل فلسفي مطالعاتو ته متوجه شو او خپله دوکتورا یې د ینا په پوهنتون کې واخیسته. پاریس ته لاړ او هلته د فردریک انگلس سره آشنا شو چې د عمر تر آخره پورې د ده همکار پاتې شو. په ۱۸۴۵ کې دی له فرانسې څخه وشړل شو او بروکسل (بلژیک) ته ولاړ. په ۱۸۴۸ کې د لندن د سوسیالیستي کانگرس په بلنه مارکس د انگلس په همکارۍ (د کمونیست حزب اعلامیه) ولیکله، په ۱۸۴۹ کې لندن ته ولاړ او هلته تر مرگه پورې پاتې شو.

مهم آثار:

1. سرمایه Das Kapital 1867
2. د فلسفې غربت Misere de la Philosophie
3. مزدور کار او سرمایه
4. په فرانسه کې د اجتماعي طبقاتو مجادله (۱۸۴۸ - ۱۸۵۰) La Lutte des classes en france
5. لودویک فویرباخ Ludwig Feuerbach

مونتسکیو Montesquieu:

په ۱٦۸۹ عیسوي کال د فرانسې په نوردو ښار کې په یو اشرافي فامیل کې وزېږېد، د حقوقو تحصیل یې وکړ او په ۱۷۰۷ کال کې یې د قضاء شغل غوره کړ. په ۱۷۱۳ کال کې د پلار له مرگه وروسته د پارلمان د حقوقي مشاور په حیث وټاکل شو. د ده مشهور اثر چې خپل عصر او وروسته

زمانو کې کې یې ډېر عجیب تاثیر وکړ، هغه روح القوانین (Esprit des Lois) دی. مونتسکیو په ۱۷۵۵ کال په پاریس کې مړ شو.

میل J.S. Mile:

انګلیسي مشهور سیاستمدار او فیلسوف دی چې په ۱۸۰۶ کال کې وزیږېده. قدیمه فلسفه او یوناني ژبه یې زده کړه، په ځوانۍ کې یې شعر او ادب ته هم زیاته توجه وکړه. د اګوست کنټ د نظریاتو تر تاثیر لاندې راغی، بیا په سیاسي چارو بوخت شو. دی د اجتماعي عدالت لوی طرفدار و.

دی یو عمیق فیلسوف او د روڼ فکر خاوند و او د خپلو افکارو په باب یې ډېرې رسالې ولیکلې چې له هغوی څخه د "آزادۍ په باب" کتاب یې د یادولو وړ دی. ستوارت میل په ۱۸۸۳ کال کې مړ شو.

ن

ناصر خسرو بلخي:

حکیم ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث القبادیاني البلخي المرزوي د افغانستان د تاریخي هېواد له سترو شاعرانو او حکماوو څخه دی. دی په ۳۹۴ هجري قمري کال کې بلخ ته نږدې په قبادیان کې زیږېدلی دی. له کوچنیوالي څخه یې د علم او ادب په زده کړه پیل وکړ، په ځوانۍ کې د امراوو او پاچاهانو په دربار کې د لوړو منصبونو خاوند شو. په ځلوېښت کلنۍ یې حال بالکل تغییر وکړ، سیاسي منصبونه یې پرېښودل او د حج

په سفر روان شو.

په دې سفر کې چې اووه کاله یې دوام وکړ له ډېرو ښارونو او هېوادونو څخه تېر شو او د علم او ادب له ډېرو لویانو سره یې کتنه وشوه. په مصر کې درې کاله واوسید او هلته یې اسماعیلي مذهب قبول کړ، په دې مذهب کې د "حجت" رتبې ته ورسېد او د حجت خراسان په مقام د فاطمینانو له خوا خراسان ته د تبلیغ له پاره واستول شو. په بلخ کې یې په تبلیغ پیل وکړ مګر زر د خلکو له کلک مخالفت سره مخامخ شو او مجبور شو هغه ځای پرېږدي او په بدخشان کې یې د یمګان درې ته پناه یووړه او هلته پاتې شو. وایي چې ۲۵ کاله په غار کې واوسید او هلته په ۴۸۱ کې وفات شو.

د ناصر خسرو مشهور آثار:

1. د شعر دیوان
2. روشنایی نامه
3. سعادت نامه
4. سفر نامه
5. زادالمسافرین
6. جامع الحکمتین او نور.

نیتچه F.W. Nietzsche:

جرمنی مشهور فیلسوف دی چې په ۱۸۴۴ کال لایپزیک ته نژدې وزېږېد. په څلور کلنۍ کې یې په لیکلو او لوستلو پیل وکړ او په دوولس

کلنۍ کې یې شعر ووایه -لومړی یې د الهیاتو تحصیل وکړ، مگر ډېر ژر له مسیحیت او الهي علومو څخه وگرځېد -له لرغونې یوناني فلسفې سره آشنا شو. په کال ۱۸۷۹ د سویس په بال پوهنتون کې د فیلولوژي استاد شو. وروسته له دوستانو څخه جلا شو او گوشه گیري یې غوره کړه. په ۱۸۷۹ کې ورته سخته عقلي او عصبي ناروغي پیدا شوه او په ۱۹۰۰ کال کې مړ شو.

د ده مشهور آثار:

1. زردشت وویل داسې
2. انساني ډېر انساني شیان
3. مسافر او د هغه سیوری
4. د تراژېدۍ پیداښت
5. د اخلاقو د نسب سلسله

نیوټن Newton:

انگلیسي مشهور ریاضي پوه او فیلسوف چې د جهان له لویو پوهانو څخه دی. د ریاضي په علم کې یې مهم کارونه وکړل او د نور (رڼا) مطالعه یې وکړه او سپینه رڼا یې په مرکبو رنگونو کې تجزیه کړه. د ده ډېر مهم کشف د جاذبې قوې قوانین او د حرکت قانون دی.

نیوټن د یو دهقان زوی و او په کامبریج کې یې تحصیل وکړ بیا په تدریس مشغول شو. ځینې مهمې رسمي چارې هم ور په غاړه شوې.

د نيوټن مهم اثر:

1. Philosophiae naturalis principia mathematicu (1687)

هابس Hobes:

انگريز فيلسوف (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) چې په اکسفورډ کې يې تحصيلات وکړل. د خپل عصر د عقلي فلسفې تر تاثير لاندې راغی، د رياضياتو او فيزيک مطالعه يې وکړه، د ځينو سياسي ليکنو له سببه د انگليستان په پارلمان کې ورته بدبيني پيدا شوه او په ۱۶۴۰ کې يورپ ته وتښتيد او هلته تر ۱۶۵۱ پورې پاتې شو، له عيسوي روحانيونو سره يې مجادلې وکړې. د هوبس شهرت زيات د ده په سياسي نظرياتو بناء دی. دی د عادي او حسي فلسفې طرفدار و. دی په سياست کې د مستبد اقتدار ثبوت کوي.

مهم آثار:

2. لوياتان The Leviathan
3. انساني طبيعت De Homine
4. سياسي نظام De Corpore Politic

هېگل Hegel:

الماني فيلسوف (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) چې د الهياتو درس يې د توبين گن په پوهنتون کې سرته ورساوه او بيا په برن (۱۷۹۳ - ۱۷۹۷) او فرانکفورت

کې (۱۷۹۷ - ۱۸۰۱) د خصوصي درسونو په ورکولو بوخت شو. په ۱۸۰۵ میلادي د ینا په پوهنتون کې پروفیسور شو. دی د آلماني مشهور فیلسوف شلینګ او مشهور شاعر هولدرلین معاصر او دوست و. د ۱۸۰۸ نه تر ۱۸۱۶ پورې په نور نومبرک کې د یو مکتب مدیر شو.

له ۱۸۱۶ نه تر ۱۸۱۸ پورې په هایدلبرګ کې د فلسفې استاد و او بالاخره د ۱۸۱۸ تر ۱۸۳۱ پورې د برلېن په پوهنتون کې یې تدریس وکړ چې هلته یې بین المللي شهرت پیدا کړ.

مهم آثار:

1. د روح فلسفه Phanomenologie des Geistes 1807
2. د منطق علم Wissenschaft der Logik 1812 – 1816
3. انسیکلوپیډیا Enzyclopadie der Philosophischen wissenschaften im Grundrisse 1817
4. د حقوقو فلسفه Grundlinien der Philosophie Rechts. 1821

د تاریخ فلسفه Vorlesungen ufer die Philosophie der Geschichte 1837



